BUDDHA: SEIN LEBEN, SEINE LEHRE, SEINE GEMEINDE

Hermann Oldenberg, Buddha

BUDDHA.

BUDDHA.

SEIN LEBEN, SEINE LEHRE, SEINE GEMEINDE.

VON

HERMANN OLDENBERG.

BERLIN.
VERLAG VON WILHELM HERTZ.
(BESSERSCHE BUCHHANDLUNG.)
1881.

Inhalt.

EINLEITUNG.

ERSTER ABSCHNITT.

Buddha's Leben.

ZWEITER ABSCHNITT.
Die Lehren des Buddhismus.

In indischen Worten ist c wie tsch, j wie dsch auszusprechen.

EINLEITUNG.

ERSTES CAPITEL.

Indien und der Buddhismus.

Die Geschichte des buddhistischen Glaubens hebt unter einer Gemeinde von Bettelmönchen an, welche sich im Gangeslande, ein halbes Jahrtausend vor dem Beginn der christlichen Zeitrechnung, um die Person Gotama's, des Buddha, sammelten. Was sie verband und ihrer einfach ernsten Gedankenwelt ihr Gepräge gab, war das lebendig gefühlte und in klarem Ausdruck befestigte Bewusstsein, dass alles irdische Sein voller Leiden ist, und dass es nur eine Erlösung vom Leiden giebt, Entsagen und die ewige Ruhe.

Ein wandernder Lehrer und seine wandernden Jünger, nicht unähnlich jenen Schaaren, die später durch Galiläa die Botschaft trugen: „das Himmelreich ist nahe herbeigekommen," zogen durch die Reiche Indiens mit der Predigt vom Leiden und vom Tode, und mit der Botschaft: „thut euer Ohr auf; die Erlösung vom Tode ist gefunden."

Tiefe Kluften scheiden den geschichtlichen Kreis, in dessen Mitte die Gestalt Buddha's steht, von der Welt, an welche zunächst wir zu denken gewohnt sind, wenn wir von Weltgeschichte reden.

Jene Naturrevolutionen, welche Indien durch einen Riesenwall ungeheurer Gebirge von den kühleren Ländern des

Westens und Nordens schieden, haben damit dem Volk, das dereinst diesen üppig gesegneten Boden betreten sollte, seine Rolle abgeschlossenen Fürsichseins im Voraus bestimmt: wie kaum eine zweite Nation in der civilisirten Welt hat die indische ihr Leben aus sich selbst und nach ihren eigenen Gesetzen sich geschaffen, fern von den stammfremden wie von den stammverwandten Völkern, welche im Westen in enger Gemeinschaft unter einander das Werk, zu dem die Geschichte sie berief, gethan haben. Indien nahm an diesem Werk keinen Antheil. Für die Kreise des indischen Volks, unter denen Buddha seine Lehre predigte, hatte die Vorstellung von nicht-indischen Ländern kaum eine concretere Bedeutung, als die Vorstellung von jenen andern Erden, die im ungeheuren Raum zerstreut mit andern Sonnen, andern Monden und andern Höllen zu neuen Weltsystemen sich zusammenschliessen.

Wohl sollte der Tag kommen, an dem eine übermächtige Hand die Schranken zwischen Indien und dem Westen zertrümmerte, die Hand Alexanders. Aber dieser Zusammenstoss von Inderthum und Griechenthum gehört einer viel spätern Zeit an, als der, welche den Buddhismus geschaffen hat; zwischen dem Tode Buddha's und Alexanders indischem Feldzug mögen etwa ein hundert und sechzig Jahre liegen. Wer will ermessen, was geworden wäre, wenn in einer frühern Epoche, als das Wesen der Inder noch frischer und freudiger den Einflüssen fremden Wesens sich geöffnet hätte, Ereignisse wie jenes Eindringen der makedonischen Waffen und der hellenischen Cultur auf sie gewirkt hätten? Für Indien kam Alexander zu spät; als er erschien, war das indische Volk in seiner tiefen Insichgekehrtheit längst zum Sonderling unter den Völkern geworden, von Lebensformen und Gewohnheiten des Denkens beherrscht, die für die Massstäbe der nicht-indischen Welt incommensurabel waren. Ohne eine Vergangenheit, deren Gedächtniss fortgelebt hätte, ohne eine Gegenwart, die man in Liebe und Hass sich anzueignen entschlossen war, ohne

eine Zukunft, auf die man hoffen und für die man wirken konnte, träumte man bleiche, stolze Träume von dem, was über aller Zeit ist, und von dem eignen Königthum in diesen ewigen Reichen. Kaum auf irgend einer unter den Schöpfungen der überreichen Cultur Indiens tritt das Gepräge dieses indischen Wesens so scharf und eben darum so räthselhaft uns entgegen, wie in dem Buddhismus.

Je vollständiger aber zwischen diesen fernen Gebieten und der uns bekannteren Welt alle äusseren Verbindungen, wie sie durch den Verkehr der Völker und den Austausch ihrer geistigen Besitzthümer geschaffen werden, abzureissen scheinen, um so viel sichtbarer stellt sich hier ein andres Band dar, welches auch das äusserlich entfernte und fremd erscheinende innerlich eng zusammen hält: das Band der geschichtlichen Analogie zwischen Erscheinungen, die auf verschiedenem Boden durch das Wirken des gleichen Gesetzes in's Dasein gerufen sind.

Ueberall wo es einem Volke gelungen ist, sein geistiges Leben rein und ungestört durch längere Zeiträume hindurch zu entwickeln, kehrt, vornehmlich auf dem Gebiet religiösen Wesens sichtbar, dieselbe Erscheinung wieder, die wir als eine Verlegung des Schwerpunkts aller höchsten menschlichen Interessen von aussen nach innen bezeichnen dürfen: ein alter Glaube, der dem Menschen gewissermassen durch ein Schutz- und Trutzbündniss mit der Gottheit Macht, Gedeihen, Sieg und Untergang seiner Feinde verheisst, wird bald in unmerklichen Wandlungen bald in grossen Katastrophen von einer neuen Denkweise überwunden, deren Schlagworte nicht mehr Wohlsein, Sieg, Herrschaft, sondern Ruhe, Friede, Seligkeit, Erlösung heissen. Dem zagenden, irrenden Menschenherzen bringt das Blut der Opferthiere keine Versöhnung mehr; neue Wege werden gesucht und gefunden, im eigenen Innern den Feind zu überwinden, gesund, rein, selig zu werden.

Nach aussen hin giebt dieser veränderte Inhalt des innern

Lebens einer neuen Form der geistlichen Gemeinschaft ihr Dasein. In der alten Ordnung der Dinge war in der Familie, dem Stamm, dem Volk zugleich von Natur die religiöse Ein heit gegeben, innerhalb deren sich Gemeinsamkeit in Glauben und Cultus von selbst verstand. Wer dem Volk zugehört, hat damit das Recht und die Pflicht, an dem Cultus der Volksgötter seinen Theil zu nehmen. Neben diesem Volk stehen andere Völker mit andern Göttern; für jeden Einzelnen ist es durch die Thatsache seiner Herkunft mit Naturnothwendigkeit entschieden, welche Götter für ihn die wahren, wirkenden sein sollen. Eine eigne Gemeinschaft, die als Kirche sich benennen liesse, giebt es nicht und kann es nicht geben, denn der Kreis aller Verehrer der Volksgötter ist nicht enger und nicht weiter als das Volk selbst.

Anderer Natur sind die Bedingungen, unter welchen jene jüngern Formen des religiösen Lebens in die Erscheinung treten. Diese haben mit dem Volke, unter dem sie erstehen, nicht gleiches Alter; wie sie zur Existenz kommen, finden sie einen im Volk wurzelnden, in den Volksinstitutionen ausgeprägten Glauben schon vor. Sie müssen damit beginnen, ihre Gläubigen aus den Schaaren Andersgläubiger sich zu sammeln. Keine Naturnothwendigkeit mehr, sondern der Wille des Einzelnen entscheidet darüber, ob er hüben oder drüben sein Heil zu finden hofft. Es bilden sich die Formen der Schule, der Gemeinde, des Ordens; es kann aus dem engen Freundeskreise von Lehrer und Jüngern zuletzt eine Kirche erwachsen, welche die Schranken der Nation, die Schranken aller Culturgebiete überschreitend in die fernsten Weiten hinausreicht.

Ist es gestattet, für diesen allgemein wiederkehrenden Wandel, der das religiöse Leben der Völker innerlich wie äusserlich umgestaltet, die Bezeichnung von einem einzelnen der hierher gehörigen Fälle zu entlehnen, so möchte man ihn als den Fortschritt vom alttestamentlichen Wesen zum neutestamentlichen benennen. Der Preis, in Gestaltungen, deren

Gleichen die Geschichte nicht kennt, dieser Wandlung den einfältigsten und tiefsten Ausdruck geschaffen zu haben, gebührt dem semitischen Stamm. Etwa ein halbes Jahrtausend früher als in Palästina haben sich unter den indogermanischen Völkern an zwei Stellen, räumlich weit getrennt, der Zeit nach benachbart, die analogen Vorgänge vollzogen, in Griechenland und in Indien.

Dort finden wir den sonderbarsten unter den Athenern, den definirenden Ergründer des menschlichen Trachtens, der auf dem Markt wie beim Becher, vor Alkibiades so gut wie vor Platon, beweist, dass die Tugend gelehrt und gelernt werden kann, — hier tritt als der Vornehmste unter den vielen Weltheilanden, die damals Indien im Mönchsgewand durchzogen, der adlige Gotama hervor, der sich den herrlichen, heiligen Hocherleuchteten nennt, welcher in die Welt gekommen, um Menschen und Göttern den Ausweg aus dem leidenvollen Kerker des Daseins zur Freiheit der ewigen Ruhe zu weisen.

Was kann verschiedener sein, als das Mass, nach welchem in diesen beiden Geistern — und die geschichtliche Betrachtung darf ihnen als dritten ihr grosses Gegenbild in seiner geheimnissvoll herrlichen Leidensgestalt anreihen — die Elemente von Denken und Fühlen, von Tiefe und von Klarheit gemischt und gestimmt waren? Aber eben in der scharfen Verschiedenheit dessen, was sokratisches, buddhistisches, christliches Wesen war und noch ist, bewährt sich die geschichtliche Nothwendigkeit. Denn geschichtliche Nothwendigkeit ist es gewesen, dass, als die Stufe erreicht worden, auf welcher jene geistige Neubildung vorbereitet und gefordert war, das griechische Volk dieser Forderung mit einer neuen Philosophie, das jüdische mit einem neuen Glauben antworten musste. Dem indischen Geist fehlte es so sehr an jener Einfalt, die glauben kann ohne zu wissen, wie an der kühnen Klarheit, die zu wissen versucht ohne zu glauben, und so musste Indien eine Lehre schaffen, die Religion und Philosophie zugleich oder eben

darum, wenn man will, weder das eine noch das andre war: den Buddhismus. Unsere Darstellung hofft im Einzelnen auf Schritt und Tritt die Parallelität dieser Erscheinungen zu bewähren. Indem sie von den verwandten geschichtlichen Bildungen der westlichen Welt ein Licht empfängt, das an manchem dunklen Ort ihres eignen Gebietes Umrisse und Gestalten zu erkennen erlaubt, hofft sie auch umgekehrt an ihrem Theil dazu beizutragen, der Erforschung jener allgemein gültigen Normen, welche den Wandel im religiösen Denken der Völker beherrschen, die thatsächlichen Grundlagen gesichtet und gesichert an die Hand zu geben.

Der Gang, den unsere Darstellung zu nehmen haben wird, ist durch die Natur der Sache klar vorgezeichnet. Selbstverständlich ist es unsre erste Aufgabe, die geschichtlichen, nationalen Voraussetzungen, den Grund und Boden, auf dem der Buddhismus ruht, vor allem das religiöse Leben und die philosophische Speculation des vorbuddhistischen Indien zu characterisiren; denn Jahrhunderte vor Buddha's eigner Zeit haben sich im Denken der Inder Bewegungen vollzogen, die den Buddhismus vorbereiten und von einer Darstellung des letztern nicht getrennt werden können. Die Betrachtung des Buddhismus selbst sodann zerlegt sich naturgemäss in drei Haupttheile, entsprechend jener Trias, zu welcher schon in ältester Zeit die Buddhistengemeinde in ihrer liturgischen Sprache den Inbegriff alles dessen, was ihr heilig war, aus einander gelegt hat, der Dreiheit von Buddha, der Lehre, der Gemeinde. Die eigne Person des Buddha steht nothwendig, wie in jener alten Formel, so auch in unsrer Darstellung an der Spitze: wir müssen uns mit seinem Leben und seinem Tode beschäftigen, mit seinem Auftreten als Lehrer seines Volkes, dem Jüngerkreis, der ihn umgab, seinem Verkehr mit Reich und Arm, mit Hoch und Niedrig. Wir wenden uns dann zweitens zu den dogmatischen Gedanken des ältesten Buddhismus, vor Allem zu dem, was durchaus im Mittelpunkt dieser Gedanken-

welt steht, zu den Lehren von dem Leiden alles Irdischen, der Erlösung von diesem Leiden, dem Ziele alles Erlösungsstrebens, dem Nirvana. Es ist nun aber ein wesentlicher Zug des Buddhismus so gut wie des Christenthums, dass derselbe alle die, welche durch den gleichen Glauben und das gleiche Streben nach Erlösung geeinigt sind, auch äusserlich zu einer kirchlichen Gemeinschaft zusammenfasst: in jener Formel der buddhistischen Trinität finden wir neben dem Buddha und der Lehre als drittes Glied die Gemeinde genannt. Diesem Gange werden wir folgen und werden, wenn wir von Buddha und seiner Lehre gesprochen haben, drittens die Gemeinde und das Gemeindeleben in das Auge fassen; wir werden die Organisation kennen lernen, die der Buddhismus sowohl dem engern Kreise von Gläubigen, welche ihr Mönchs- und Nonnengelübde abgelegt haben, als auch den Laiengenossen, die sich zur Lehre des Buddha bekennen, ertheilt hat. Hiermit wird die Betrachtung des ältesten Buddhismus, oder, bescheidener ausgedrückt, die Betrachtung des Buddhismus in der Gestalt, die für uns die älteste ist, zum Ziele gelangt sein: und auf diese Betrachtung allein soll unsre Darstellung sich beschränken.

Das westliche und östliche Indien. Die Brahmanenkaste.

Der Boden, auf dem die Vorgeschichte wie die älteste Geschichte des Buddhismus sich abgespielt hat, ist das Gangesland, unter den Ländern Indiens das am meisten indische. In den Zeiten, von denen wir zu reden haben, schloss das Gangesland fast allein in der ganzen Halbinsel alle Centren arischer Staatenbildung und Cultur in sich. Die grossen natürlichen Abschnitte dieses Gebietes, die mit Abschnitten in der Vertheilung der Stämme Indiens und mit Abschnitten in der Verbreitung der altindischen Cultur zusammenfallen, entsprechen auch den Stadien des Entwicklungsganges, den diese religiöse

Bewegung genommen hat. Die Anfänge derselben führen uns in die nordwestliche Hälfte des Gangesgebietes, in jene Gegenden, wo das Gangesland und das Indusland einander nahe kommen, und in jene, welche die beiden Zwillingsströme Ganges und Yamunâ ihrer Vereinigung entgegenziehend durchfliessen. Hier, und lange Zeit hier allein, lagen die eigentlichen Pflanzstätten brahmanischer Cultur; hier zuerst sind, Jahrhunderte vor Buddha's Zeit, in den Kreisen brahmanischer Denker, auf dem Opferplatz wie in der Einsamkeit des Waldlebens die Gedanken gedacht und ausgesprochen worden, in denen die Abkehr von der alten vedischen Naturreligion zur Lehre von der Erlösung sich vorbereitet und schliesslich vollzogen hat.

Die im Nordwesten geschaffene Cultur, und mit ihr diese Gedanken, sind den Ganges hinab, durch die gewaltige Ader, in welcher das Leben Indiens von altersher am stärksten pulsirt hat, nach dem Südosten hinabgeströmt; unter neuen Völkern haben sie neue Gestalten angenommen, und als schliesslich Buddha selbst erschienen ist, sind die beiden grössten Reiche in der südöstlichen Hälfte des Gangesgebietes, die Länder Kosala (Oude) und Magadha (Bihar), die vornehmlichsten Heimathstätten seiner Verkündigung und seines Wirkens gewesen. So liegen weite Strecken zwischen den Gegenden, in welchen, lange vor Buddha, der Buddhismus sich vorzubereiten begann, und denen, in welchen Buddha selbst seine ersten Gläubigen um sich gesammelt hat; und dieser Wechsel der Scenerie und der handelnden Personen hat, wie das nicht anders sein konnte, in dem Gang der Handlung selbst in mehr als einer Hinsicht seine Geltung bewiesen.

Wir werfen zunächst einen Blick auf die Volksstämme, die uns nach einander, die einen als die Anfänger, die andern als die Vollender dieser religiösen Bewegung begegnen werden.

Wie bekannt, ist die arische Bevölkerung Indiens von

Nordwesten her in der Halbinsel eingewandert. Diese Einwanderung liegt zu der Zeit, welcher die ältesten auf uns gelangten Denkmäler religiöser Poesie angehören, schon in ferner Vergangenheit; die Inder hatten die Erinnerung an dieselbe so vollständig verloren, wie die entsprechenden Thatsachen bei den Griechen und Italikern vergessen worden sind. Hellfarbige Arier drangen vor und zerbrachen die Burgen der Urbewohner, der „schwarzen Haut", der „gesetzlosen" und „gottlosen"; die Feinde wurden verdrängt, vernichtet oder unterworfen. Als die Vedalieder gedichtet wurden, waren arische Schaaren, wenn auch wohl nur in einzelnen kühnen Vorläufern, schon bis dahin gedrungen, wo der Indus im Westen, vielleicht auch gar dahin, wo der Ganges im Osten mit seinen gewaltigen Wassern in das Meer mündet: unerschöpflich reiche Gebiete, in denen die Heerden der Arier weideten und die arischen Götter mit Gebet und Opfern geehrt wurden.

Wahrscheinlich am frühesten eingewandert und deshalb am weitesten gegen Osten vorgerückt sind, wir wissen nicht, ob vereint oder getrennt, die Stämme, die uns später östlich von der Vereinigung von Ganges und Yamunâ auf beiden Seiten des Ganges sitzend begegnen, die Anga und Magadha, die Videha, die Kâçi und Kosala.

Eine zweite Welle der grossen Völkerfluth führte neue Arierschaaren mit sich, eine Zahl eng unter einander verbundener Stämme, welche, ihren Brüdern geistig vorauseilend, die ältesten grossen Denkmäler des indischen Geistes, die wir besitzen, und die wir mit dem Namen des Veda benennen, geschaffen haben. Wir finden diese Stämme in der Zeit, von welcher die Hymnen des Rigveda uns ein Bild geben, nahe an den Eingängen der indischen Halbinsel, am Indus und im Fünfstromlande; später sind sie weiter gegen Südosten vorgedrungen und haben am Oberlauf des Ganges und an der Yamunâ jene Reiche gegründet, die im Gesetzbuch des Manu das Land der Brahma-Weisen genannt werden, der Sitz und

das Vorbild heiligen, gerechten Lebens: „von einem Brahmanen, der in diesem Land geboren ist“, sagt das Gesetz, „sollen alle Menschen auf Erden in ihrem Wandel unterwiesen werden“. Die Namen des Bharata-Stammes, der Kuru, der Pancâla ragen hervor unter den Völkern dieses classischen Gebietes der vedischen Cultur, das in heller Beleuchtung als ein Land reich entwickelten geistigen Schaffens vor unsern Augen liegt, während die Geschicke der übrigen, früher eingewanderten Stämme bis zu dem Zeitpunkt, wo auch sie von der Cultur ihrer Bruderstämme berührt werden, im Dunkel geblieben sind[1]).

In einem vedischen Werk, dem „Brâhmana der hundert Pfade“, ist uns eine merkwürdige Legende erhalten, in welcher der Gang, den die Ausbreitung von Cultus und Cultur des Veda genommen, sich klar wiederspiegelt. Der flammende Gott Agni Vaiçvânara, das Opferfeuer, wandert von dem Fluss Sarasvatî, aus dem alten heiligen Heimathlande der vedischen Sacra, dem Osten zu. Flüsse begegnen seinem Weg, aber Agni flammt über alle Flüsse hinweg, und hinter ihm ziehen der Fürst Mâthava und der Brahmane Gotama. So kamen sie zum Fluss Sadânîrâ, der von den Schneebergen im Norden herabströmt; über den flammte Agni nicht hinweg. „Den überschritten vordem die Brahmanen nicht, denn Agni Vaiçvânara war nicht über ihn hinweggeflammt. Jetzt aber wohnen östlich von dort viele Brahmanen. Dies war vordem gar schlechtes Land, zerfliessender Boden, denn Agni Vaiçvânara hatte es nicht geniessbar gemacht. Jetzt aber ist es gar gutes Land, denn nun haben Brahmanen es mit Opfern geniessbar gemacht“; — in Indien wird schlechtes Land zu gutem Land gemacht nicht wie in der übrigen Welt durch

[1]) Die nähere Begründung der hier dargelegten Ansicht über die Trennung der westlichen vedischen und der östlichen nicht-vedischen Stämme ist am Schluss dieses Werkes im Excurs I versucht worden.

pflügende und grabende Bauern, sondern durch opfernde Brahmanen. — Fürst Mâthava gründet im Osten von der Sadânîrâ, in dem schlechten Lande, davon Agni nicht gekostet, seine Wohnsitze; seine Nachkommen sind die Beherrscher der Kosala und Videha. Der Gegensatz ist klar, in welchem diese Legende die östlichen Stämme, die Kosala-Videha, und die westlichen, bei denen Agni Vaiçvânara, der ideale Vertreter vedischen Wesens, von altersher heimisch ist, erscheinen lässt. Wer den Anfängen der Verbreitung des Buddhismus nachforscht, muss sich erinnern, dass die Heimath Buddha's und seiner ältesten Gemeinden in dem Lande liegt, in welches Agni Vaiçvânara, als er nach Osten wanderte, nicht hinübergeflammt ist.

Es ist uns versagt, an die Vorgänge jenes siegreichen Kampfes, in dem Arierthum und vedische Cultur das Gangesland erobert haben, den Massstab von Jahren oder auch nur von Jahrhunderten anzulegen. Wohl aber vermögen wir, was das wichtigere ist, aus den über einander gelagerten Schichten der vedischen Literatur eine Vorstellung davon zu gewinnen, wie unter den Einflüssen der neuen Heimath, der indischen Natur, des indischen Klimas sich im Leben des Volkes — zunächst und zuvörderst des vedischen Volkes, der Stämme des Nordwestens — ein Wandel vollzogen und der Volksseele jener schmerzliche Zug von Leiden und Krankheit sich aufgeprägt hat, der ihr durch allen Wechsel der Geschicke geblieben ist und bleiben wird, so lange es ein indisches Volk giebt.

In dem schwülen, feuchten, von der Natur mit Reichthümern üppig gesegneten Tropenlande des Ganges hat das Volk, das in frischer Jugendkraft steht, als es von Norden her eindringt, bald aufgehört jung und stark zu sein. Menschen und Völker reifen in jenem Lande, den Pflanzen der Tropenwelt gleich, schnell heran, um ebenso schnell an Leib und Seele zu erschlaffen. Die See mit ihrem frischen Hauch, die

Schule grossartiger nationaler Thatkraft, spielt im Leben der Inder keine Rolle. Vor allem aber hat der Inder sich früh von dem abgewandt, was zuvörderst ein Volk jung und gesund erhält, von der Arbeit und dem Kampf um Heimath, Staat und Recht. Der Gedanke der Freiheit mit all den lebenschaffenden, freilich auch mit den todbringenden Mächten, die er in sich trägt, ist in Indien immer ungekannt und unverstanden geblieben; Menschenwillkür darf nicht rütteln an der Weltordnung Brahmas, an dem Naturgesetz der Kaste, welches das Volk in den Willen des Königs, den König in den Willen des Priesters gegeben hat. Wohl mochte es das Staunen des Griechen erregen, wenn in Indien der Landmann zwischen kämpfenden Heeren ruhig fortfuhr seinen Acker zu bestellen[1]): „er ist heilig und unverletzlich, denn er ist der gemeinsame Wohlthäter von Freund und Feind". Aber in dem, was die Griechen als schönen und sinnvollen Zug des indischen Volkslebens erzählen, liegt doch noch etwas andres, als nur die sinnige Milde: als Hannibal kam, baute der römische Bauer nicht sein Feld. Doch dem Inder sind die besten der Interessen und Ideale, die jedes gesunde Volksleben in seinen Tiefen ergreifen, fremd. Wollen und Handeln ist überwuchert vom Denken. Wo aber einmal das innere Gleichgewicht zerstört, das natürliche Verhältniss zwischen dem Geist und der Realität der Welt verloren gegangen ist, hat auch das Denken nicht länger die Kraft, Gesundes gesund zu erfassen. Das was ist, erscheint dem Inder werthlos gegen die Randverzierungen mit denen seine Phantasie es einfasst, und die Gebilde dieser Phantasie wuchern in tropischer Ueberfülle formlos und masslos und kehren sich schliesslich mit furchtbarer Macht gegen ihren Schöpfer. Ihm bleibt die wahre Welt,

[1]) Dieser von Megasthenes angeführte Zug wird auch von modernen Berichterstattern bestätigt, s. z. B. Irving, theory and practice of caste, S. 75.

von den Gestalten der eignen Träume verhüllt, ein Unbekanntes, dem er weder zu vertrauen, noch das er zu beherrschen vermag: Leben und Glück im Diesseits bricht zusammen unter der Last des überschwer wuchtenden Gedankens an das Jenseits.

Die sichtbare Verkörperung der jenseitigen Welt inmitten des Diesseits ist die Kaste der Brahmanen, der Wissenden und Könnenden, die dem Menschen den Zugang zu den Göttern zu öffnen und zu verschliessen, ihm dort oben Freunde und Feinde zu erwecken Macht haben. In dem Stand der Brahmanen allein war den Kräften, welchen es versagt blieb, in staatlichem Leben sich zu entfalten, Raum zum Schaffen gegeben, freilich zu welch' einem Schaffen! Statt der Lykurge und Themistokles, die das Geschick den Indern nun einmal vorenthalten, haben sie desto mehr Ârunis und Yâjnavalkyas gehabt, die alle Geheimnisse von Feueropfer und Somaopfer meisterlich zu ergründen und nicht minder meisterlich die Ansprüche zur Geltung zu bringen wussten, die gegenüber dem weltlichen Wesen den Vertretern des Reiches, das nicht von dieser Welt ist, zukommen.

Man kann den Gang, den das indische Denken genommen hat, nicht verstehen, ohne das Bild dieses Standes der Philosophen, wie die Griechen die Brahmanenkaste nannten, mit seinem Licht und Schatten vor Augen zu haben. Und vor Allem soll man nicht vergessen, dass dieser Priesterstand zu der Zeit wenigstens, welche die entscheidenden Grundgedanken für die geistige Arbeit der Folgezeit und auch für den Buddhismus geschaffen hat, doch noch etwas anderes war als ein eitles und begehrliches Pfaffenthum, dass er die nothwendige Erscheinung war, in welcher das eigenste Wesen, wenn man will, der böse Genius des indischen Volkes sich verkörpert hat.

Ernst und gemessen giengen die Tage des Brahmanen hin; auf Schritt und Tritt umgaben ihn die engen, ja pein-

lichen Schranken, welche die heilige Würde, die er in sich trug, dem äussern und innern Menschen auferlegte. Im Hören und Lernen des heiligen Wortes brachte er seine Jugend zu, denn ein rechter Brahmane ist nur der, „der gehört hat". Und hatte er den Ruhm „gehört zu haben" erlangt, vergieng sein Alter im Lehren, im Dorf oder draussen in der Waldeseinsamkeit im geweihten Kreise, den die Sonne im Osten beschien, wo allein die geheimsten Lehren dem verhüllten Schüler offenbart werden durften. Oder er war auf dem Opferplatz zu finden, für sich selbst und für Andre das heilige Werk zu verrichten, das mit seinen zahllosen Observanzen die peinlichste Genauigkeit und die mühsamste Kennerschaft erforderte, oder er erfüllte die lebenslängliche Pflicht des Brahmaopfers, das ist, der täglichen Andacht aus dem heiligen Vedawort. Wohl mochten durch den Opferlohn, den Könige und Grosse dem Brahmanen gaben, Reichthümer in seine Hand fliessen, aber für den würdigsten galt doch der, der nicht vom Opfern für Andre lebte, sondern von den Aehren des Feldes, die er las, oder von Gaben, um die er nicht gebeten, oder von solchen Gaben, um die er Gute gebeten. Doch ob auch als Bettler lebend, wusste er sich über weltliche Herrscher und Beherrschte erhaben, aus anderm Stoff gemacht als sie: Götter nennen sich die Brahmanen und mit den Himmelsgöttern im Bunde wissen diese Erdengötter sich auch im Besitz von Götterwaffen, Waffen der geistigen Macht, vor denen jede irdische Waffe kraftlos zerbricht. „Die Brahmanen", heisst es in einem vedischen Lied, „führen scharfe Pfeile; Geschosse haben sie; ihr Schuss, den sie thun, geht nicht fehl. Sie stürmen ihrem Feind nach mit ihrer heiligen Gluth und ihrem Grimm, aus der Ferne durchbohren sie ihn". Der König, den sie zur Herrschaft über das Volk salben, ist nicht ihr König; bei der Königsweihe spricht der Priester, wenn er den Herrscher seinem Volk darstellt: „dies ist euer König, ihr Leute; der König über uns Brahmanen ist Soma". So schliessen sich die Brahmanen, ausserhalb des Staates stehend,

zu einer grossen Genossenschaft zusammen, die so weit reicht, wie die Satzungen der Veda gelten. Die Glieder dieser Genossenschaft sind die einzigen Lehrer der heranwachsenden Jugend. Der junge Inder arischer Geburt gilt als ausgestossen, wenn er nicht zu rechter Zeit einem brahmanischen Lehrer zugeführt wird, um von ihm die heilige Schnur, das Abzeichen des geistlich Wiedergebornen, zu empfangen und in die Weisheit des Veda eingeführt zu werden. „In meinen Willen", spricht da der Lehrer, „nehme ich dein Herz, meinem Denken folge dein Denken, meines Wortes freue dich von ganzer Seele". Und durch die langen Jahre, die der Schüler im Hause des Lehrers zubringt, ist er in dessen Furcht und Gehorsam gebannt; das Brahmanenhaus ist, wie im modernen Staat das Kriegsheer, die grosse Schule, die Jedem ein Theil seines besten Lebens abfordert, um ihn zu entlassen mit dem unverlierbar eingepflanzten Bewusstsein der Unterordnung hier unter die im Staat, dort unter die im Brahmanenstande verkörperte Idee.

In der Stärke und in der Schwäche der Lebensformen dieser Denkerkaste liegt im Keime auch Stärke wie Schwäche ihres Denkens beschlossen. Sie waren wie hineingebannt in eine selbstgeschaffene Welt, abgeschnitten von dem erfrischenden Lufthauch lebendigen Lebens, durch nichts erschüttert in dem schrankenlosen Glauben an sich und an die eigne Allmacht, neben der, was dem Leben Andrer seinen Inhalt gab, klein und verächtlich erscheinen musste. Und so beweist sich denn auch in ihrem Denken die höchste Kühnheit weltverachtender Abstraction, die über alles Sichtbare hinaus sich in die Reiche des Raumlosen und Zeitlosen wagt, neben einem kranken Trieb, in bodenlose Phantasmen ohne Mass und Ziel sich hineinzuspinnen, in Träumereien, wie nur ein Geist sie ersinnen kann, dem der Sinn für die nüchterne Wahrheit dessen, was ist, verloren gegangen ist. Sie haben einen Styl des Denkens geschaffen, in dem Grosses und Tiefes mit dem

kindisch Absurden einen Bund geschlossen hat so seltsam wie ihn die Geschichte der Versuche des Menschen, sich und die Welt zu begreifen, nicht zum zweitenmal gezeigt hat. Dies Denken in seiner Entwicklung kennen zu lernen, ist unsre nächste Aufgabe.

ZWEITES CAPITEL.

Der indische Pantheismus und Pessimismus vor Buddha.

Symbolik des Opfers. Das Absolute.

Die Anfänge der indischen Speculation reichen in die Hymnenpoesie des Rigveda hinein. Hier, in dem ältesten Denkmal vedischer Dichtung begegnen wir unter Opferliedern und zwischen Gebeten an Agni und Indra um Schutz, um Gedeihen und Sieg, den ersten kühnen Versuchen eines Denkens, das den Sphären der bunten Götter- und Mythenwelt den Rücken kehrt und in bewusstem Vertrauen auf die eigne Kraft den Räthseln von Sein und Werden sich naht.

„Da gab es weder Sein noch gab es Nichtsein,
Nicht war der Dunstkreis und der Himmel drüber.
Bewegt sich was? und wo? in wessen Obhut?
Gab es das Wasser und den tiefen Abgrund?

Nicht Tod und nicht Unsterblichkeit war damals,
Der Tag war nicht geschieden von den Nächten.
Nur Eines athmet ohne fremden Anhauch
Von selbst; nichts andres gab es über Diesem.

— Da regte sich in Ihm zum ersten Male
Der Trieb, es war des Geistes erster Same.
Das Band des Seins entdeckten in dem Nichtsein
Die Weisen, einsichtsvoll im Herzen strebend.

— Wer weiss es wohl, wer kann es uns verkünden,
Woher entstund, woher sie kam, die Schöpfung,
Und ob die Götter nach ihr erst geworden?
Wer weiss es doch, von wannen sie gekommen?

Von wannen diese Schöpfung ist gekommen,
Ob sie geschaffen oder unerschaffen,
Das weiss nur der, des Auge sie bewachet
Vom höchsten Himmel — oder weiss Er's auch nicht?[1])"

Und in einem andern Liede spricht ein Dichter, welcher, dem Glauben an die alten Götter entfremdet, nach dem einen Gott sucht, „der allein zum König wurde von allem was sich regt":

„Der uns das Leben giebt, der uns die Kraft giebt,
Des Machtgebot die Götter all gehorchen,
Des Schatten die Unsterblichkeit, der Tod ist,
Wer ist der Gott, den wir mit Opfern ehren?

— Er dessen Grösse diese Schneegebirge,
Das Meer verkündet mit dem fernen Strome,
Des Arme sind die Himmelsregionen,
Wer ist der Gott, den wir mit Opfern ehren?

Er der den Himmel klar, die Erde fest schuf,
Er der die Glanzwelt, ja den Ueberhimmel,
Der durch des Aethers Räume hin das Licht mass,
Wer ist der Gott, den wir mit Opfern ehren?

Der über Wolkenströme selbst hinaussah,
Die Kraft gewähren und das Feuer zeugen,
Er der allein Gott über allen Göttern,
Wer ist der Gott, den wir mit Opfern ehren?[2])"

Jede Strophe des Liedes läuft in dieses Wort aus: „wer ist der Gott, den wir mit Opfern ehren?" Man fühlt die

[1]) Rigveda X, 129, übersetzt von Geldner und Kaegi.
[2]) Rigveda X, 121, übersetzt von Max Müller.

Kluft, die zwischen solch fragendem Liede und dem zuversichtlichen Glauben der alten Zeit liegt, welche die Götter, denen sie opfern sollte, nicht suchte, sondern kannte.

Wir dürfen jenes erste Aufleuchten selbstbewussten Denkens der Inder über die Grundfragen von Welt und Leben nur mit kurzer Andeutung berühren. Zusammenhängende Folgerichtigkeit nimmt die Entwicklung der Speculation oder vielmehr das Sichherauswickeln derselben aus einer Welt von Phantasmen erst in einer Zeit an, die jünger, wahrscheinlich erheblich jünger ist, als die, welcher die erwähnten Lieder der Rigveda zugehören. Es war dies jene Zeit weit verzweigter literarischer Vielgeschäftigkeit, welche die endlose Masse der in Prosa verfassten Opferwerke und mystischen Dogmen- und Gesprächsammlungen, die als Brâhmana, Âranyaka und Upanishad benannt zu werden pflegen, hervorgebracht hat. Das Alter dieser Werke, auf die wir für diesen Theil unsrer Darstellung allein angewiesen sind, können wir nicht anders als vermuthungsweise und innerhalb unbestimmter Grenzen bezeichnen: wir werden schwerlich wesentlich fehl greifen, wenn wir die Entstehung derselben etwa von dem neunten bis zum siebenten Jahrhundert vor der christlichen Aera ansetzen. Aeusserlich auf dem Boden des alten Götterglaubens stehend hat die Gedankenentwicklung, die in dieser Zeit sich vollzog, innerlich jenen Glauben aufgehoben, und durch endlose Wüsten phantastischer Hirngespinnste hindurchdringend hat sie zuletzt einen neuen Grund religiösen Denkens geschaffen, den Glauben an das selige, unwandelbare All-Eine, das hinter der Welt des Leidens und der Vergänglichkeit ruht, und zu welchem der Erlöste von jener Welt sich abwendend zurückkehrt. Auf eben diesem Grunde aber hat sich, Jahrhunderte nachdem brahmanische Denker ihn gelegt hatten, die Lehre und die Gemeinde aufgebaut, die sich nach Buddha's Namen benannte.

Wir wenden uns dazu, jenen Process der Selbstvernich-

tung des vedischen religiösen Denkens, der als sein positives Ergebniss den Buddhismus hervorgebracht hat, Schritt für Schritt zu verfolgen.

Zu der Zeit, in welcher dieser Process anhebt, bewegt sich die ganze geistige Arbeit, die in Indien gethan wird, um einen Mittelpunkt, um das Opfer. Die Welt, die den Brahmanen umgiebt, ist der Opferplatz; die Ereignisse, von denen er vor allen andern weiss, sind die des Opferwerks. Das Opfer mit seinen Geheimnissen will er verstehen, denn Verstehen ist allbezwingende Macht. Durch diese Macht haben die Götter die Dämonen gebändigt: „mächtig", so lautet die Verheissung für den Wissenden, „wird er selbst, ohnmächtig wird der Feind und Widersacher dessen, der solches weiss."

Die Elemente, aus denen dies Wissen von dem Sinn des heiligen Opferwerks sich aufbaut, sind zwiefacher Art; die einen stammen aus dem geistigen Vermächtniss der Vergangenheit, die andern sind frisch gebildetes Gut.

Auf der einen Seite der ererbte Besitz aus der Zeit des einfachen Glaubens an Agni und Indra und Varuna und an alle die Götterschaaren, vor denen Väter und Ahnen sich betend und opfernd gebeugt hatten. Jeder Handgriff beim Opfer weist auf diese Götter hin. Wenn der Opferer zum heiligen Geräth greift, spricht er: „ich ergreife dich auf Gott Savitars Antrieb, mit den Armen der Açvin, mit Pûshans Händen." Will er die Opferspende durch Wasserbesprengung weihen, sagt er zu den Wassern: „euch hat Indra zu seinen Genossen erkoren beim Vritrasiege; ihr habt Indra zum Genossen erkoren beim Vritrasiege." Und vom frühen Morgen bis zum Abend ertönt auf der Opferstätte Spruch und Lied von Ushas, der Morgenröthe, der göttlichen Jungfrau, die mit ihren strahlenden Rossen den Menschenwohnungen Segen spendend naht, von Indra, der vom Somatrank begeistert in wildem Kampfe die Dämonenschaaren mit seinem Donnerkeil

zerschmettert, von Agni, dem milden Gott, dem himmlischen Gast, der in den Häusern der Menschen erstrahlt und ihre Opfergabe zum Himmel emporträgt.

Aber die Welt der alten Götter, der lebendigen Götter mit Fleisch und Blut, kann für sich allein dem Denken der neuen Zeit nicht mehr genügen. Immer stärker regt sich das Bedürfniss, die Mächte, welche die weite Welt und das Menschenleben beherrschen, so wie man sie sieht, hört, fühlt, beim rechten Namen zu nennen. Da ist der Raum, „die Weltgegenden" nennt es der Inder; da ist die Zeit mit ihrer schaffenden und zerstörenden Gewalt; der Inder nennt es „das Jahr". Da sind Jahreszeiten und Monde, Tag und Nacht, Erde und Luft, die Sonne: „sie die da glüht", und der Wind: „er der da weht". Da sind die Athemkräfte, die den menschlichen Leib durchziehen, da ist Gedanke und Wort: „sie die da eins mit einander und doch verschieden sind." Das Weben und Walten dieser Mächte regiert den Weltlauf, bringt dem Menschen Glück und Leid.

Und nun sucht man zu den Fragen, welche das Opfer und die Welt der alten Opfergottheiten dem Denken aufgiebt, die Antwort in der neuen Sprache der eignen Zeit. Es bildet sich die Atmosphäre, in der Mysterien und Symbole gedeihen. In all dem was auf dem Opferplatz den Brahmanen umgiebt, und vor Allem in dem heiligen Werk, das er selbst dort thut, sollen nicht mehr allein Gott Agni und Gott Savitar, sondern all die verborgenen Kräfte, die im Weltall auf- und niedersteigen, gegenwärtig sein: „denn des Opfers Ordnung", heisst es, „befolgt dies All". Was beim Opfer dem Auge erscheint, ist nicht nur, was es ist oder zu sein scheint, sondern es ist noch ein Zweites, das es bedeutet. Wort und Werk haben doppelten Sinn, den offenbaren und den verborgenen, und wenn das menschliche Wissen dem Offenbaren nachtrachtet, so lieben die Götter das Verborgene und hassen was offenbar ist.

Die Zahlen haben geheime Kraft, Worte und Silben haben geheime Kraft, die Rhythmen haben geheime Kraft. Zwischen phantastischen Mächten bewegt sich ein phantastisches Geschehen, das an keine Gesetze der Vorstellbarkeit gebunden ist. Die Weihe (dîkshâ) entläuft den Göttern; sie forschen ihr mit den Monaten nach; sie finden sie weder mit Sommer noch Winter, aber sie finden sie mit den Monaten der kühlen Jahreszeit (çiçira); deshalb soll man sich weihen, wenn die Monate der kühlen Jahreszeit gekommen sind. Die Metra fliegen zum Himmel auf, den Somatrank zu holen; die Stimme redet in den Jahreszeiten stehend.

Das Opfer ist ein Bild des Jahres, oder kurzweg: das Opfer ist das Jahr; die Opferpriester sind die Jahreszeiten, die Opferspenden die Monate. Wir würden etwas Fremdes in diese Gedankenspiele hineintragen, wenn wir eine scharfe Grenze zwischen Sein und Bedeuten, zwischen Wesenheit und Abbild in ihnen zu entdecken versuchten; das Eine fliesst in das Andre über. „Prajâpati (der Schöpfer) schuf zu seinem Abbild das was das Opfer ist. Darum sagt man; das Opfer ist Prajâpati. Denn zu seinem Abbild schuf er es.“

Morgen für Morgen und Abend für Abend werden im heiligen Feuer zwei Spenden dargebracht; die eine ist das Gewordene, die andere das Künftige, die eine ist das Heute, die andere das Morgen. Das Heute ist gewiss, darum wird die erste der beiden Spenden mit einem Opferspruch dargebracht, denn der Spruch ist Gewissheit. Das Morgen ist ungewiss, darum wird die zweite Spende schweigend geopfert, denn das Schweigen, so sagt der Inder, ist das Ungewisse.

In der wirren Nebelwelt dieser Mysterien lauern, dem Auge des Nichtwissenden verhüllt, Feinde über Feinde den Geschicken der Menschenkinder auf; Tage und Nächte rollen dahin und reissen den Segen, den des Menschen Gutthat ihm erworben, mit sich fort; über dem Reich der wechselnden Tage und Nächte thront „sie die da glüht“, die Sonne; und „sie

die da glüht ist der Tod. Weil sie der Tod ist, deshalb sterben die Geschöpfe, die unter ihr wohnen; die jenseits von ihr wohnen, sind die Götter; darum sind die Götter unsterblich. Ihre Strahlen sind Zügel, damit sind alle diese Geschöpfe in das Leben gespannt. Bei wem sie will, dessen Leben zieht sie an sich und steigt empor; der stirbt." Aber der Weise kennt Spruch und Spende, die ihn emporheben über den Bereich der rollenden Tagnächte und über die Welt, in der die Sonne mit ihrer Gluth Gewalt über Leben und Tod hat. Ihm entführen Tag und Nacht nicht den Segen seiner Werke; er macht sein Leben von dem Tode los: „das ist die Erlösung vom Tode, die im Agnihotra-Opfer geschieht."

Die Welt verdüstert sich so für die Phantasie dieses Geschlechts zum unheimlichen Schauplatz für das Treiben massloser und lebensloser Gebilde. Unermüdlich werden Symbole über Symbole gehäuft; wohin das Denken sich wendet erstehen ihm neue Götter und neue Zaubermächte, eine so gestaltlos wie die andre. Wohl ragt über allen hervor der Gott, der vor allen Göttern und allen Wesen war, der Weltenschöpfer Prajâpati, dér im Anfang allein war und begehrte „möge ich zur Vielheit werden, möge ich Geschöpfe zeugen"; und in der heissen Arbeit mühevollen Schaffens entliess er aus sich die Welten sammt Göttern und Menschen, sammt Raum und Zeit, sammt Denken und Wort. Aber auch der Gedanke an Prajâpati, den Herrn der Wesen, entlockt der Brust des Gläubigen keinen volleren Ton; das Bild des Schöpfers verschwimmt mit in dem grossen, grauen, gestaltlosen Nebel, der die Welt der Geschöpfe umhüllt.

Wohin wir immer sehen in der ungeheuren Masse von Denkmälern, die das seltsame Treiben jener Zeit uns hinterlassen hat, nirgends enthüllt sich ein Wirken des forschenden Geistes, das aus der Tiefe kommt, nirgends der Kampf des muthigen Gedankens, bei dem Grosses eingesetzt und um Grosses gerungen wird. Die Aberweisheit, die Alles weiss

und Alles erklärt, thront in sich selbst befriedigt inmitten ihrer tollen Gebilde, und nicht einmal ein Grauen wandelt sie an über das spukhafte Treiben, das sie um sich heraufbeschworen; wovor sollte auch den Wissenden grauen, der das Wort kennt, dem Geister und Gespenster sich beugen? — Unter dem Bann verworrener Gedanken wächst eine Generation nach der andern heran, und eine nach der andern häuft unermüdlich ihr Theil über das Theil der hingegangenen Geschlechter und geht dann auch hin.

Unser Auge muss sich gewöhnen, bis es in dem trüben Licht der Schattenwelt, in welcher die Phantasiegebilde jener Zeiten formlos sich drängend durch einander wogen, sehen gelernt hat. Aber dann enthüllt sich auch hier eine Art von geistigem Naturgesetz. Lassen wir an uns vorübergehen zuerst was in den ältesten Denkmälern jener Speculationen uns aufbewahrt ist, und dann der Reihe nach das Werk immer jüngerer Generationen, so ändert sich, wie wir Schicht für Schicht weiter hinabsteigen, das Bild, das wir sehen, und die Veränderungen haben Zusammenhang und Bedeutung.

Gewichtigere unter den Gestaltungen jener Phantasie tauchen immer entschiedener aus dem Gewirr hervor, sie drängen sich in den Vordergrund, unterwerfen sich die schwachen, treten beherrschend in den Mittelpunkt ganzer Kreise. Die Potenzen und Symbole, auf deren Wirken der indische Denker den Weltlauf ruhen sieht, sind was sie sind nicht in und durch sich selbst allein, sondern je weiter das Denken vordringt, um so bestimmter erweisen sie sich als getragen von grossen Grundmächten, von denen her allen zumal ihr Leben einströmt, oder in die sie, wenn das Ziel ihres Daseins erreicht ist, sich auflösen. Von der Oberfläche, wo alles Erscheinende sich als verschieden vom andern darstellt, strebt die sinnende Phantasie in die Tiefen des Innern, in denen das einigende Band aller Verschiedenheit liegt. Man fragt nach dem Lebenssaft in den Dingen und nach dem

Lebenssaft des Lebenssaftes[1]), nach dem Wesenhaften, Wahren der Erscheinung, und nach der Wahrheit des Wahren. Dies Suchen nach der Substanz ist nothwendig zugleich ein Suchen nach der Einheit in allem Verschiedenen. Und so greift das Denken bald ein Gebiet von Erscheinungen für sich allein zu seiner Einheit zusammen, erkennt es als geeinigt in einer gemeinsamen Wurzel, bald überfliegt der Gedanke alle Schranken und spricht es aus: das und jenes ist das All. Und dann lässt er das Ergriffene wieder fahren; das Eine, das eben noch das All sein sollte, verliert sich wieder in dem fluthenden Gedränge aller der Potenzen, die in Mensch und Welt, in Raum und Zeit, in Wort und Spruch walten.

In keinem der vedischen Texte können wir so Schritt für Schritt der Genesis des Gedankens der Einheit in Allem was da ist, von dem ersten leisen Sichankündigen dieses Ge-

[1]) Vgl. z. B. Chândogya Upanishad I, 1, 2: „Dieser Geschöpfe Lebenssaft ist die Erde, der Erde Lebenssaft sind die Wasser, der Wasser Lebenssaft sind die Pflanzen, der Pflanzen Lebenssaft ist der Mensch, des Menschen Lebenssaft ist die Rede, der Rede Lebenssaft ist der Hymnus (ric), des Hymnus Lebenssaft ist das Lied (sâman), des Liedes Lebenssaft ist die heilige Sylbe (om). Dies ist der saftigste Lebenssaft, der höchste, erhabenste, der achte: die heilige Sylbe.“ Die Vorstellung, die dieser achtfachen Reihe von Essenz, Essenz der Essenz u. s. w. zu Grunde liegt, ist (mit den Worten Max Müller's) etwa diese: Auf der Erde ruht das Leben aller Wesen; die Erde ist von Wasser durchdrungen; Wasser bringt Pflanzen hervor; von Pflanzen nährt sich der Mensch; des Menschen bestes Theil ist die Rede, das Beste aller Rede der Rigveda, der Auszug alles Besten aus dem Rigveda der Sâmaveda, die Krone des Sâmaveda die heilige Sylbe. — Wir werden im Folgenden, wo der Begriff des Brahma uns beschäftigen wird, von der symbolischen Beziehung, oder von der versteckten Wesensidentität zu reden haben, welche die indische Phantasie zwischen der Natur und zwischen der Welt des Wortes, insonderheit des heiligen Wortes setzt. Auch dafür ist diese Stelle bedeutsam, indem sie zeigt, wie die Naturdinge für den Inder, durch eine Reihe von Mittelstufen hindurch, auf das Vedenwort, und zuletzt auf das Om, den adäquatesten Ausdruck des Brahma, als auf die belebende Macht in ihnen zurückweisen.

dankens bis zur selbstgewissen Klarheit nachgehen, wie in dem Werk, das nach den Hymnen des Rigveda als das bedeutungsvollste der ganzen vedischen Literatur angesehen zu werden verdient, dem „Brâhmana der hundert Pfade“.

Das „Brâhmana der hundert Pfade“ zeigt uns zuvörderst, wie aus jenen wirren Massen von Vorstellungen vor allen andern die Vorstellung des Ich hervordrängt und über jene herrschen will, in der Sprache der Inder: der Âtman, das Subjekt, in welchem die Lebenskräfte und Lebensfunctionen des Menschen Halt und Wurzel finden. Den menschlichen Leib durchziehen und beleben die Athemkräfte; der Herr über alle Athemkräfte ist der Âtman; er ist die centrale Kraft, die im Grunde des persönlichen Lebens wirkt und schafft, die „unbenannte Athemkraft“, aus der die andern „benannten“ Athemkräfte ihr Dasein schöpfen. „Zehnfacher Odem fürwahr“, so sagt das Brâhmana, „weilt im Menschen; der Âtman ist der elfte, auf ihn gründen sich die Athemkräfte“. „Aus dem Âtman heraus kommen alle diese Glieder (des menschlichen Leibes) zum Dasein“. „Von dem, was da wird, wird zuerst der Âtman“.

Für das Reich menschlicher Persönlichkeit mit ihren Gliedern und ihren Kräften ist hier der Mittelpunkt gefunden, die Potenz, die das eigentlich wesenhaft wirkende in allen Lebensäusserungen ist. Und was der indische Denker im eignen Ich erkannt hat, überträgt sich ihm mit unwiderstehlicher Nothwendigkeit auf die grosse Welt da draussen; für ihn spielen Mikrokosmus und Makrokosmus unablässig in einander und weisen von hüben und drüben gleiche Gestaltungen bedeutungsvoll auf einander hin. Wie das menschliche Auge dem kosmischen Auge, der Sonne, gleicht, wie den menschlichen Athemkräften ähnlich im All die Götter als die Athemkräfte des Universums walten, so tritt auch der Âtman, die centrale Substanz des Ich, hinaus über den Bereich der bloss menschlichen Person und wird zur schaffenden Gewalt, die den grossen Leib des All bewegt. Er der Herr der Athem-

kräfte, der Erstling, aus dem die Glieder des Leibes geworden sind, ist zugleich der Herr der Götter, der Schöpfer der Wesen, der die Welten aus seinem Ich hat hervorgehen lassen; der Âtman ist Prajâpati. Ja es fällt gar das Wort „der Âtman ist das All". Für jetzt ist dies Wort noch ein Spiel der Phantasie unter tausend andern, nicht der in seiner Tiefe erfasste Gedanke, dass die unendliche Welt und das geringe Ich, das sie anschaut, in Wahrheit eins sind. Ein Gewirr andrer Gestalten drängt sich vor und lenkt von dem Âtman, der das All ist, den Blick ab. Aber das einmal ausgesprochene Wort, wenn es auch verhallt ist, wirkt im Verborgenen weiter und wartet auf die Zeit, wo der, der es einst ausgesprochen, daran zurückdenken wird.

Unterdessen drängt aus einer andern Sphäre von Vorstellungen eine zweite Potenz nicht minder machtvoll darauf hin, als kosmische Grossmacht anerkannt zu werden. Das heilige Wort, der stete Begleiter des Opferwerks, wird in seinen drei Gestalten, im Hymnus, im Spruch und im Liede von dem „dreifachen Wissen" der Vedenkundigen bewahrt. Das geistige Fluidum, welches das heilige Wort und seinen Träger, den Brahmanen, über das profane Wort und die profane Welt erhebt, ist das Brahma[1]): es ist die Potenz, die in Hymnus, Spruch und Lied als Kraft der Heiligkeit inne wohnt; „des Wortes Wahrheit ist das Brahma".

Die Welt des Wortes ist dem Inder ein andrer Mikrokosmus; in den Rhythmen des heiligen Liedes klingen ihm die Rhythmen des All wieder[2]). So muss jene Substanz, aus

[1]) Es wird nicht überflüssig sein, daran zu erinnern, dass die Zeit, von welcher wir sprechen, von dem Gott Brahman noch nichts wusste. Während „brahman", „brâhmana" in der Bedeutung „Priester" in den ältesten Texten häufig genug begegnet, erscheint der Gott Brahman erst in den jüngsten Theilen des Veda.

[2]) Von den zahllosen Stellen, die dies veranschaulichen könnten, genüge es auf eine hinzuweisen, auf die Ausführung der Theologen des

welcher das heilige Wort sein Leben schöpft, zugleich eine Kraft sein, die im Grunde aller Dinge waltet. Das phantastische Grübeln über die Räthsel des im Vedenwort ruhenden Brahma und der priesterliche Stolz der menschlichen Träger des Brahma wirken zusammen, um diese Wesenheit zu einer herrschenden in der Gedankenwelt des Inders zu erheben. „Er macht", heisst es von dem Priester, der eine bestimmte Opferhandlung vollzieht, „das Brahma zum Haupt dieses All;

Sâmaveda über die symbolischen Beziehungen des Sâman- (Lied-) Vortrages mit seinen fünf Theilen (Chândogya Upanishad II, 2 fg.). „Man ehre das fünffache Sâman in den fünf Welten. Der Laut him ist die Erde, der Vorgesang das Feuer, der Hauptgesang die Luft, der Einfallsgesang die Sonne, der Schlussgesang der Himmel. — Man ehre das fünffache Sâman im Regen. Der Laut him ist der Wind (der den Regen bringt), der Vorgesang ist: „die Wolke entsteht", der Hauptgesang ist: „es regnet", der Einfallsgesang: „es blitzt und donnert", der Nachgesang: „es hört auf". Regen giebt es für ihn, und er lässt regnen, wer also wissend das fünffache Sâman im Regen ehrt. Und so geht es weiter durch eine Reihe andrer Vergleiche; das Sâman mit seinen fünf Theilen stellt die Wasser dar, die Jahreszeiten, die Thiere u. dgl. mehr. Oft beruhen diese Symbolisirungen auf nichts weiter als auf den sinnlosesten Aeusserlichkeiten, wie wenn es sich um die drei Sylben des Wortes udgîtha (heiliger Gesang) handelt: „ut (ud) ist Athem, denn vermöge des Athems steht der Mensch auf (ut-tishṭhati); gî ist Rede, denn Reden werden giraḥ genannt; tha ist Speise, denn durch Speise besteht (sthita) Alles" (Chând. Up. I, 3, 6; interessante Parallelen mittelalterlich-christlicher Phantasien aus einer irischen Quelle theilt Max Müller zu dieser Stelle mit). So sinnlos derartige Phantasien uns erscheinen mögen, dürfen sie als Vorstufen des wichtigsten Vorgangs in der religiösen Entwicklung Indiens nicht übersehen werden: in der symbolischen Deutung oder mystischen Identification, die das einzelne Wort oder das einzelne heilige Lied mit der einzelnen Erscheinung im Leben der Natur oder des Ich zusammenfallen lässt, bereitet sich das schliessliche Ergebniss dieser Entwicklung vor: die Identification der centralen Potenz in dem ganzen Reich des heiligen Wortes (Brahma), mit der centralen Potenz der menschlichen Person (Âtman), und mit dem Lebenscentrum der Natur: die Genesis der Idee des All-Einen.

deshalb ist der Brahmane das Haupt dieses All". Es gab ein altes Vedenlied, das anhebt: „Auf die Wahrheit ist die Erde gegründet, auf die Sonne ist der Himmel gegründet. Durch das Recht bestehen die Âdityas (die höchsten Götter, die Söhne der Aditi, der Unendlichkeit)". Jetzt heisst es: „das Brahma ist das Wort, die Wahrheit im Worte ist das Brahma". „Das Brahma ist das Recht". „Durch das Brahma werden Himmel und Erde zusammengehalten."

Es ist ein Schauspiel bezeichnend wie kein zweites für die Eigenart indischen Denkens, das allmähliche, stete Hinaufdrängen einer Idee, die nicht dem Anschauen der sichtbaren Natur, sondern dem Sinnen über die Heiligkeit des geweihten Vedenworts entstammt, — das Hinaufdrängen dieser Idee und dieses Wortes, bis mit ihm das Höchste und Tiefste benannt wird, was der Geist fassen kann.

Nicht mit einem Schlage ist dies Ziel erreicht worden. Wenn gesagt wird: „das Brahma ist das edelste unter den Göttern", so heisst es daneben doch auch wieder: „Indra und Agni sind die edelsten unter den Göttern". Wohl ist die Kraft geweihter Wahrheit, die der Inder das Brahma nennt, unter die vornehmsten Potenzen des Weltalls eingetreten; sie ist als die Macht erkannt, die Himmel und Erde zusammenhält, aber sie ist noch nicht das Erste und Letzte, das Ein und Alle. Der junge Emporkömmling unter den Ideen ist noch nicht mächtig genug, um den alten Schöpfer und Herrn der Welten, Prajâpati, von seinem Throne zu stossen, aber er ist diesem Thron der nächste geworden. „Der Geist, Prajâpati", so sagt das Brâhmana der hundert Pfade, „begehrte: möge ich eine Mehrheit sein, möge ich mich fortpflanzen. Er mühte sich ab, er schuf sich heisse Qual. Als er sich abgemüht, als er heisse Qual sich geschaffen hatte, erschuf er zuerst das Brahma, das dreifache Wissen; das wurde ihm zum Halt, deshalb sagt man: ‚das Brahma ist der Halt dieses All'. Deshalb gewinnt Halt, wer (das heilige Wort) gelernt

hat, denn was das Brahma ist, das ist Halt". „Das Brahma", heisst es jetzt, „ist das Erstgeborne in diesem All". Noch ist es nicht das ewig Ungeborne, aus dem heraus Alles geboren ist, was da ist, aber es ist unter den Kindern des Weltenvaters Prajâpati das Erstgeborne.

Es hat etwas von der ruhig unaufhaltsamen Nothwendigkeit eines Naturprocesses, dieses Vordringen oder dieses Anschwellen jener beiden Vorstellungen, des Âtman und des Brahma, von denen jede erst in ihrem Kreise den Herrscherplatz gewinnt und dann von dem vorwärtsdringenden Gedanken in Weltweiten hinausgetragen wird und auch da eine immer wachsende Macht bethätigt. So verschieden die Bilder sind, die dem Inder von Haus aus mit Beiden sich verknüpften, so konnte es nicht anders geschehen, als dass im Lauf einer solchen Entwicklung der Gedanke des Âtman sich dem des Brahma, und der des Brahma sich dem des Âtman immer mehr anähnlichte. „Das Erstgeborne in diesem All ist das Brahma", hatte es gehiessen. Und von dem Âtman hiess es wiederum: „von dem was da wird, wird zuerst der Âtman". Das Brahma wird das Antlitz des All genannt, und „der Erstling dieses All" ist der Âtman. Das Brahma entfaltet sich zu Hymnus, Spruch und Lied; „aus Hymnus, Spruch und Lied", heisst es wieder, „besteht des Âtman Natur." Der bestimmte, selbstverständlich gegebene und begrenzte Inhalt, den einst das einfache Bewusstsein in der Vorstellung des Âtman wie in der des Brahma gedacht hatte, dehnt sich zu unbestimmten Weiten aus, und damit schwindet zugleich die Unterschiedenheit beider Vorstellungen immer mehr und mehr. Es fehlt der nach Einheit in den Dingen dürstenden Phantasie des Inders die Kraft, die Bilder des Einzelnen in ihrer Begrenztheit und Besonderheit aus einander zu halten.

Und endlich fallen die letzten Schranken. Was vorher auf Momente aufgetaucht und dann wieder von dem Strom wirr wogender Phantasiegebilde überfluthet war, das ergreift

der Geist von Neuem, um es nicht wieder zu verlieren: den Gedanken des grossen ewigen Einen, in dem alle Verschiedenheit verschwindet, aus dem Geist und Welt sind und in dem sie leben und weben. Es heisst der Âtman, es heist das Brahma; Âtman und Brahma strömen zusammen zu dem Einen, bei dem der suchende Geist, müde von dem Durchirren einer Welt düster gestaltloser Phantasmen, seine Rast findet. „Das da war", heisst es, „das da sein wird, preise ich, das grosse Brahma, das Eine, Unvergängliche, das weite Brahma, das Eine Unvergängliche." „Dem Âtman bringe man seine Verehrung, dem geistigen, dessen Leib der Odem, dessen Gestalt Licht, dessen Selbst der Aether ist, der sich Gestalten bereitet, welche er will, dem gedankenschnellen, voll rechten Wollens, voll rechten Haltens, allen Duftes, allen Saftes Ursprung, der nach allen Weltgegenden dringt, der durch dies All reicht, wortlos, achtlos. So klein wie ein Korn Reis, oder Gerste, oder Hirse, oder ein Hirsenkern, also weilt dieser Geist in dem Ich; golden, wie ein Licht ohne Rauch, so ist er; weiter denn der Himmel, weiter denn der Aether, weiter denn diese Erde, weiter denn alle Wesen; er ist das Ich des Odems, er ist mein Ich (Âtman); mit diesem Âtman werde ich, wenn ich von hinnen scheide, mich vereinigen. Wer es also meint, wahrlich, da ist kein Zweifel. So sprach Çândilya."

Ein neuer Mittelpunkt alles Denkens ist gefunden, ein neuer Gott, grösser als alle alten Götter, denn er ist das All, näher dem Suchen des Menschenherzens, denn er ist das eigne Ich. Den Namen des Denkers, der zuerst die neue Lehre verkündigt hat, kennen wir nicht[1]); die Kreise, in denen sie

[1]) Die Namen der Lehrer, welchen unsre Texte die Reden über den Âtman in den Mund legen, können nicht ohne Misstrauen angesehen werden. Im Çatapatha Br. erscheint Yâjnavalkya als der, welcher am Hof des Videha-Königs die neuen Lehren am erfolgreichsten vertreten hat. Da aber bereits die ersten Bücher desselben Textes, welche nicht

Wiederhall fand, können für jetzt nur eng gewesen sein. Aber es waren die der Erleuchtetsten des indischen Volkes, und wir sehen, wie für diese jetzt alle andern Gedanken verblassen, wie ihnen alle andern Fragen in die eine münden, in die Frage nach dem Âtman, dem Grunde der Dinge. Dem Âtman gelten die Abschiedsworte des Weisen, der seine Heimath verlässt und zum letzten Mal mit seinem Weibe redet. Um den Âtman bewegen sich die Redeturniere der Brahmanen, die bei den reichen Opferfeiern der Könige an den Höfen sich versammeln. Manch lebendiges Bild ist aus jenen Zeiten auf uns gekommen, wie dort die streitlustigen Brahmanen und nicht minder die streitlustigen Brahmaninnen in Kampfgesprächen über den Âtman ihre Kräfte gemessen haben. Die weise Gârgî spricht zu Yâjnavalkya: „Wie ein Heldensohn von Kâçi oder Videha seinen abgespannten Bogen anspannt und zwei verderbliche Pfeile in der Hand sich aufmacht, so habe ich mich gegen dich mit zwei Fragen aufgemacht, die löse mir." Und ein andrer der Gegner, welche die Legende des „Brâhmana der hundert Pfade" in diesem grossen Redegefecht gegen Yâjnavalkya stehen und von ihm besiegt werden lässt, spricht zu ihm: „Wenn man sagt: ‚das ist ein Rind, das ist ein Ross', so ist das damit aufgezeigt. Das offenbare, unverhüllte Brahma, den Âtman, der in Allem wohnt, den deute du mir; der Âtman, der in Allem wohnt, was ist das, o Yâjnavalkya?" So setzen die Kämpfer einander zu, und die Fürsten hören dem Streit zu, um zu sehen, wer der tiefste Kenner des Brahma ist; und wer in dem Kampfe siegt, bekommt die Brahmanenkühe mit den goldbehängten Hörnern.

---

unerhebliche Zeit vor der Entwicklung dieser Speculationen verfasst sein müssen, den Yâjnavalkya als Autorität häufig erwähnen, muss jene Rolle, die er in den letzten Büchern spielt, auf Erdichtung beruhen. Schwerlich verdienen die Traditionen, welche dem Çândilya einen ähnlichen Platz in der Geschichte des indischen Denkens anweisen, grösseres Vertrauen.

— Und neben diesen farbenreichen Hofscenen, wo aus allen Landen berühmte Meister, die vom Âtman wissen, um Ruhm, Fürstengunst und Gewinn mit einander ringen, zeigt derselbe Text uns ein zweites sehr andres Bild: „Ihn den Âtman erkennend lassen Brahmanen davon ab, nach Nachkommen zu begehren, und nach Habe zu begehren, und nach weltlichem Heil zu begehren, und als Bettler ziehen sie einher.“ Die älteste Spur indischen Mönchsthums; von jenen Brahmanen, die den Âtman erkennend auf alles Irdische verzichten und zu Bettlern werden, führt die geschichtliche Entwicklung in gerader Linie zu Buddha hin, der die Seinen und Hab' und Gut verlässt, um im gelben Mönchskleide heimathlos wandernd der Erlösung nachzutrachten. Das Auftreten der Lehre von dem ewigen Einen und das Auftauchen des Mönchswesens in Indien fällt zusammen; es sind zwei Seiten desselben bedeutungsvollen Vorgangs.

Das Absolute und die Sinnenwelt.

Wir müssen die Bestimmungen, welche das indische Denken der Idee des Âtman, des Brahma, an sich und in ihrem Verhältniss zur Sinnenwelt beigelegt hat, näher entwickeln, denn mit und in diesen Gedanken bereiten sich die Stimmungen, die der buddhistischen Welt ihren Character gegeben haben, leise und dann immer entschiedener vor.

Ein System sind die Lehren der Brahmanen vom Âtman nicht: der Gedanke hat wohl Muth und Kraft zu grossem Wagen; aber wie konnte er im Drange dieses Schaffens zugleich die kühle Ruhe sich bewahren, das Geschaffene zu ordnen und mit sich selbst in Einklang zu setzen? Während das Denken immer neue Wege sucht, sich immer neue Gleichnisse bildet, die ihm das Räthsel des Âtman deuten sollen, während, gleichviel ob man nach der fernen Vergangenheit

des Weltenanfangs oder ob man nach der Zukunft des Menschengeistes im Jenseits fragt, das erste und letzte Wort immer der Âtman bleibt, wen wollte es da verwundern, dass in den aufgehäuften Massen dieser Gedanken oft das Verschiedenste unausgeglichen, vielleicht ohne dass die innern Widersprüche auch nur bemerkt wurden, neben einander bestehen blieb?

Ich entnehme zunächst einem der wichtigsten Denkmäler, die uns aus jenen Zeiten geblieben sind, den Schlussabschnitten des „Brâhmana der hundert Pfade“, ein Stück, das den ersten, tastenden Versuchen der Speculation über den Âtman anzugehören scheint. Wenn hier auch das Wesen, welches die Welten aus sich heraus geschaffen, den Namen trägt, den die neue Zeit ihm gegeben: Âtman, so möchte man doch fast versucht sein zu meinen, dass die Gedanken selbst mit ihrem alterthümlich unreifen Gepräge noch dem vorangegangenen Zeitalter angehören.

„Der Âtman“, heisst es, „war im Anfang da, geistartig; er schaute um sich und sah nichts andres als sich selbst; er sprach das erste Wort: „ich bin“; daher kommt der Name „ich“; deshalb sagt auch jetzt noch, wer von einem Andern angesprochen wird, zuerst: „ich bin es“, und dann nennt er den andern Namen, den er führt . . . Er fürchtete sich; deshalb fürchtet sich wer allein ist. Da gedachte er: „da nichts andres ist als ich, wovor fürchte ich mich denn?“ Da verschwand seine Furcht. Wovor hätte er sich auch fürchten sollen? Vor einem Zweiten empfindet man Furcht. Aber er fühlte sich auch nicht zufrieden; deshalb fühlt sich nicht zufrieden wer allein ist. Er begehrte nach einem Zweiten. Er umfasste in sich die Wesenheit von Weib und Mann die sich umschlungen halten. Er spaltete diese seine Wesenheit in zwei Theile: daraus wurden Gatte und Gattin; deshalb sind wir jeder gleichsam ein Halbtheil, sagt Yâjnavalkya; deshalb wird diese Lücke (der männlichen Natur) durch das Weib ausgefüllt. Er vereinte sich mit ihr; so wurden Menschen erzeugt.“

Es wird dann weiter erzählt, wie die beiden Hälften des schöpferischen Âtman als Gatte und Gattin nach der menschlichen Gestalt alle Thiergestalten der Reihe nach annehmen und die Thierwelt erzeugen, wie dann der Âtman Feuer und Feuchtigkeit, oder die Gottheiten Agni und Soma aus sich entlässt. „Dies ist das Sichüberschaffen des Brahma. Weil es höhere Götter als es selbst ist geschaffen hat, und weil es, ein Sterblicher, Unsterbliche geschaffen hat, deshalb ist es ein Sichüberschaffen. In diesem seinem Ueberschaffen findet seine Stätte, wer solches weiss."

Wie der vorstehende Text äusserlich jenen alten Kosmogonien gleicht, welche anheben: „Im Anfang war Prajâpati" —, so scheidet sich auch innerlich diese naive Auffassung des höchsten Wesens — oder des Urwesens, denn das höchste ist es ja nicht — kaum von dem, was ein vorangegangenes Zeitalter in dem Weltenschöpfer und Weltenherrn Prajâpati gedacht hatte. Der Âtman gleicht hier mehr einem gewaltigen Urmenschen als einem Gott, geschweige denn dem grossen Einen Seienden, in dem alles andre Sein lebt und webt. Dieser Âtman fürchtet sich in seiner Einsamkeit, wie ein Mensch; er empfindet Sehnsucht, wie ein Mensch; er zeugt und gebiert wie Menschen. Wohl sind Götter unter seinen Geschöpfen, aber diese Geschöpfe sind höher als der Schöpfer; sich selbst überschaffend entlässt er, ein Sterblicher, unsterbliche Gottheiten aus sich.

Neben diese Kosmogonie stellen wir andre Bruchstücke desselben Textes, die der Zeit nach schwerlich viel jünger sind, als das eben mitgetheilte.

Yâjnavalkya, der berühmte Brahmane, will von seinem Hause ziehen, um als Bettler zu wandern. Seine Güter theilt er zwischen seinen beiden Frauen. Da spricht seine Gattin Maitreyî zu dem Scheidenden: „Wenn meine Habe die ganze Erde erfüllte, würde ich dadurch unsterblich sein?" Er antwortet: „dein Leben würde sein, wie das Leben der Reichen

ist; auf Unsterblichkeit aber bringt Habe keine Hoffnung." Sie sagt: „Wenn ich nicht unsterblich sein kann, was soll mir das Alles? Was du weisst, Erhabener, das rede zu mir." Und er spricht zu ihr vom Âtman:

„Wie wenn die Trommel gerührt wird, man nicht ihren Schall draussen fest halten kann, sondern wenn man die Trommel hält oder den Trommelschläger, auch der Schall festgehalten ist; — wie wenn die Laute geschlagen wird, man nicht ihren Schall draussen festhalten kann, sondern wenn man die Laute hält oder den Lautenschläger, auch der Schall festgehalten ist; — wie wenn die Trompete geblasen wird, man nicht ihren Schall draussen festhalten kann, sondern wenn man die Trompete hält oder den Bläser, auch der Schall festgehalten ist; — wie von einem Feuer, in das man nasses Holz gelegt, Rauchwolken hierhin und dorthin gehen, so wahrlich ist der Aushauch dieses grossen Wesens; er ist Rigveda, er ist Yajurveda, er ist Sâmaveda, Atharva- und Angiraslieder, Mähr und Sage, Wissenschaft und heilige Lehre, Verse, Regeln, er ist die Erklärung und die andre Erklärung; dies Alles ist sein Aushauch. — Wie ein Salzklumpen, den man in's Wasser wirft, im Wasser sich auflöst und man ihn nicht herausschöpfen kann, wo man aber von dem Wasser schöpft, es salzig ist, so wahrlich auch jenes grosse Wesen, das unendliche, unbegränzte, des Erkennens Fülle: aus diesen (irdischen) Wesen hervor tritt es in die Erscheinung und mit ihnen verschwindet es. Kein Bewusstsein giebt es nach dem Tode; höre, also rede ich zu dir." So sprach Yâjnavalkya. Da sagte Maitreyî: „Irre macht mich, Erhabener, dieses dein Wort: es giebt kein Bewusstsein nach dem Tode." Da sprach Yâjnavalkya: „Nicht Irres verkündige ich dir; wohl lässt es sich verstehen. Wo eine Zweiheit von Wesen ist, da kann Einer den Andern sehen, da kann Einer den Andern riechen, da kann Einer zum Andern reden, da kann Einer den Andern hören, da kann Einer den Andern vorstellen, da kann Einer

den Andern erkennen. Wo aber einem Alles zu seinem Ich (zum Âtman) geworden ist, durch wen soll er und wen soll er dann sehen, durch wen und wen soll er dann riechen, durch wen und zu wem soll er dann reden, durch wen und wen soll er dann hören, vorstellen, erkennen? Durch den er dies Alles erkennt, durch wen soll er den erkennen? Den Erkenner, durch wen soll er den erkennen?"

Dies die Abschiedsreden des Yâjnavalkya von seiner Gattin. Zwischen ihnen und jenen kosmogonischen Speculationen, die wir vorher mitgetheilt haben, liegt eine Entwicklung des Denkens, die nicht viel weniger ist als eine Revolution. Dort der Âtman, der sich fürchtet, der mit sich selbst redet, der Sehnsucht empfindet, der mit seinen Geschöpfen verglichen werden kann, ob er ob sie die höheren sind, und der hinter den höchsten seiner Geschöpfe zurückstehen muss. Hier der Âtman, der von allen Schranken persönlichen, menschengleichen Wesens frei ist. Lässt sich, fragt man jetzt, Wahrnehmen, Denken, Bewusstsein im Allwesen setzen? Nein, denn Alles Wahrnehmen ruht auf einer Zweiheit, auf dem Gegensatz von Subjekt und Objekt. In der Sinnenwelt mit ihrer unbegrenzten Vielheit ist allüberall Raum für diesen Gegensatz, aber im absoluten Wesen hört jede Vielheit, und darum alle Wahrnehmung und alles Bewusstsein, das eine Vielheit zu seiner Voraussetzung hat, nothwendig auf. Der Âtman ist nicht blind und taub — er ist ja der eine grosse Seher und Hörer, der alles Sehen und Hören in der Sinnenwelt wirkt —, aber in seinem eignen Reiche sieht und hört er nicht, denn in der Einheit, die dort herrscht, ist der Gegensatz von Sehendem und Gesehenem, von Hörendem und Gehörtem aufgehoben. Gleich dem letzten höchsten Einen der Neuplatoniker, das, um nicht der Zweiheit zu verfallen, weder als Intellekt noch als intelligibel gedacht werden darf, sondern die Vernunft überragt (ὑπερβεβηκὸς τὴν νοῦ φύσιν), ist auch der Âtman, wie jene Abschiedsreden des Yâjnavalkya ihn verstehen, ein

Ueberpersönliches, die Wurzel aller Persönlichkeit, die einige Fülle aller der Kräfte, in denen persönliches Leben sich vollendet: aber zur Verwirklichung gelangen diese Kräfte nur in der Erscheinungswelt, nicht in dem Reich des ewig Einen und ewig Unwandelbaren selbst.

Das Eine Seiende ist nicht gross noch klein, nicht lang noch kurz, nicht verborgen noch offenbar, nicht innen noch aussen; „das Nein, Nein“ ist sein Name, weil es durch keine Bestimmungen zu erfassen ist, und doch ist wiederum sein Abbild die Sylbe der Bejahung Om[1]); es ist das ens realissimum.

Der indischen Speculation blieb die Aufgabe, von diesem letzten Grunde alles Seins den Rückweg zu dem empirischen Dasein zu finden, das Verhältniss zwischen dem Âtman und der Sinnenwelt zu bestimmen. Ist die Sinnenwelt etwas eignes neben dem Âtman, so dass ausser dem in ihr, was der Âtman ist oder wirkt, noch etwas wie auch immer zu Denkendes übrig bliebe, das nicht Âtman ist? Oder löst die Welt der Vielheit sich ohne Rest in den Âtman auf?

In irgend einer Weise, bestimmter oder weniger bestimmt, zu dieser Frage Stellung nehmen musste man, sobald man von dem Âtman und der irdischen Welt überhaupt reden wollte; doch ist die Frage von den indischen Denkern dieser alten Zeit mehr berührt, als direct und in ihrer ganzen Schärfe aufgeworfen worden. Ihnen ist nur dies vor Allem wichtig, dass als einige Quelle des Lebens in dem was lebt, und als Band, in dem alle Vielheit ihre Einheit findet, der Âtman erkannt werde; wo es aber gilt zur Anschauung zu bringen, wie das Problem des Neben- oder Ineinanderseins jener Vielheit und dieser Einheit seine Lösung findet, reden sie mehr in der schwankenden Sprache von Gleichnissen und Symbolen,

[1]) Im Sanskrit bedeutet derselbe Ausdruck (ekam aksharam) doppelsinnig „das Eine Unvergängliche“ nehmlich den Âtman, und „die eine Sylbe,“ nämlich das Om.

als in Ausdrücken, welche die scharf begriffliche Bestimmung ihres Werthes vertrügen.

Der Âtman, sagen sie, durchdringt die Dinge, wie das Salz, das sich im Wasser aufgelöst hat, das Wasser durchdringt; aus dem Âtman stammen die Dinge wie die Funken aus dem Feuer hervorsprühen, wie die Fäden aus der Spinne, wie der Ton aus der Laute oder aus der Trommel hervorgeht. „Wie in der Radnabe und Radfelge alle Speichen zusammengefügt sind, also sind in diesem Âtman alle Athemkräfte, alle Welten, alle Götter, alle Wesen, alle diese Ichheiten zusammengefügt.“

Die Gefahr ist keine geringe, in dem Deuten solcher Gleichnisse die feine Linie zwischen dem, was in ihnen liegen soll, und dem, was darüber hinaus unbeabsichtigt und zufällig in ihnen liegt, nicht inne zu halten; doch wer diese Gefahr ganz vermeiden wollte, müsste eben darauf verzichten, den Schleier, welcher über der in Bildern und Symbolen verhüllten Gedankenwelt der Inder liegt, zu heben. Und so werden wir denn aus jenen Gleichnissen, durch welche man das lebendige Walten des Âtman in der Welt seiner Vorstellung nahe zu bringen suchte, zugleich doch ein ob auch vielleicht nur halb bewusstes Festhalten an der Existenz eines vom Âtman verschiedenen Elementes in den Dingen herauslesen dürfen. Der Âtman, sagt der Inder, durchdringt die Welt, wie das Salz das Wasser, in dem es sich aufgelöst hat: aber, dürfen wir wohl ergänzend hinzufügen, obgleich kein Tropfen des Salzwassers ohne Salz ist, bleibt darum doch das Wasser als etwas vom Salz verschiedenes bestehen. Die Speichen des Rades sind alle in die Nabe und in die Felge eingefügt und finden in ihnen ihren Halt, und doch ist die Speiche etwas, das die Nabe und die Felge nicht ist. Und so werden wir schliessen dürfen: der Âtman ist dem Inder zwar das allein Thätige, Licht spendende, das allein Bedeutsame in den Dingen, aber es bleibt in den Dingen ein Rest über, der er nicht ist. „Der

in der Erde weilt," heisst es vom Âtman, „in der Erde darinnen seiend, den die Erde nicht weiss, dessen Leib die Erde ist, der die Erde innen lenkt, das ist der Âtman, der innere Lenker, der Unsterbliche. Der im Wasser weilt, der im Feuer weilt, der im Aether weilt, der im Winde weilt, der in der Sonne, in Mond und Sternen weilt, der im Raume weilt, der in Blitz und Donner weilt, der in allen Welten weilt, der in allen Veden, in allen Opfern, in allen Wesen weilt, in allen Wesen darinnen seiend, den die Wesen alle nicht wissen, dessen Leib alle Wesen sind, der alle Wesen innen lenkt, das ist der Âtman, der innere Lenker, der Unsterbliche." Und an einer andern Stelle desselben Dialogs, dem diese Sätze entnommen sind: „durch dieses unwandelbaren Wesens Gebot gehalten stehen Himmel und Erde fest; durch dieses unwandelbaren Wesens Gebot gehalten stehen Sonne und Mond fest, stehen Tage und Nächte, Halbmonate, Monate, Jahreszeiten und Jahre fest; auf dieses unwandelbaren Wesens Gebot fliessen die einen Flüsse von den Schneebergen gen Osten, die andern gen Westen und nach jeglicher Himmelsgegend; durch dieses unwandelbaren Wesens Gebot preisen die Menschen den Geber, die Götter den Opferer, ist den Manen die Löffelspende zum Antheil gesetzt."

So verschieden das Gewand ist, in welches sich der Gedanke in allen diesen Aeusserungen kleidet, er selbst ist doch immer der gleiche, dass der Âtman wohl der alleinige Regierer ist in allem was lebt und webt, dass aber neben dem Regierer, von seiner Gewalt durchdrungen und doch von ihm verschieden, die Welt der regierten Wesen steht.

Wenn hier und da allerdings die Sprache eine freiere scheint, und Aeusserungen sich finden, die darauf hindeuten, dass der Âtman Alles ist, was da lebt und webt, so liegt doch, meine ich, der Widerspruch mehr im Ausdruck als in dem Gedanken: sollte es der kühnen Sprache, in welche diese muthigen Wagnisse des jungen Denkens sich kleiden, nicht

frei stehen, zu sagen, dass der Âtman das All ist, auch wo der Gedanke, drückte man ihn scharf aus, nur der wäre, dass im All der Âtman das einzig Werthvolle, die Quelle alles Lebens und alles Lichtes ist?

Bleibt also in den Dingen ein Rest, der nicht Âtman ist, so fragen wir: in welcher Weise wurde dieser Rest gedacht? woher stammt er? was bedeutet er? Am nächsten liegt die Erwartung, dass er als Materie vorgestellt ward, als ein dunkles Chaos, das in sich selbst gestaltlos seine Gestaltung von dem Âtman als der Quelle der Formen und des Lichts empfinge. Unsre Texte haben uns hier nur spärliche Andeutungen bewahrt; dem Inder hatte eben die Erkenntniss des Âtman selbst, die mit den Ideen von der Erlösung des Geistes aus dem Reich der leidenvollen Endlichkeit untrennbar verbunden war, so ausschliesslichen Werth, dass darüber die andre Seite des Problems dem speculativen Interesse in den Hintergrund trat. Wo sich aber Aeusserungen über diese Fragen finden, weisen dieselben in der That auf die Vorstellung eines Chaos hin, einer Welt der Möglichkeiten, aus welcher das Wirken des Âtman Realitäten schafft. Das Seiende, das im Anfang der Dinge allein war, so belehrt Uddâlaka seinen Sohn[1]), dachte: möge ich eine Vielheit sein. Es entliess Feuer aus sich; das Feuer entliess Wasser aus sich, das Wasser schuf Nahrung. „Da gedachte jenes Wesen: wohlan, ich will in diese drei Wesen mit diesem meinem Lebensodem eingehen und will Namen und Gestalt in ihnen enthüllen.“ Und es geht mit seinem Lebensodem in das Feuer, in das Wasser und in die Speise ein, mischt Elemente des einen denen des andern bei, und so wird aus den drei Grundwesenheiten durch das demiurgische Wirken des Âtman die reale Welt bereitet.

Es ist klar, dass jene drei ältesten Wesen, jene Urge-

---

[1]) Chândogya Upan. VI, 2 fg. Vergleichbar, aber erheblich unentwickelter ist Çat. Br. XI, 2, 3.

schöpfe des Âtman, in welchen er dann durch seinen Lebensodem Namen und Gestalt enthüllt, vor diesem Act des Enthüllens als ein chaotisches Etwas gedacht sind, das da ist und doch noch nicht etwas völlig Bestimmtes ist, älter als die Welt dieser Dinge, und doch nicht ewig wie der Âtman, sondern des Âtman erste Schöpfung. Sehr fühlbar tragen aber diese Versuche, das zur Vorstellung zu bringen, was in den Dingen Materie ist, das Gepräge der Unfertigkeit an sich. Man sollte in dem Chaos, ehe der Lebensodem des Demiurgen in ihm „Namen und Gestalt" wirkt, ein Namenloses und Gestaltloses, ein absolut Bestimmungsloses erwarten, und doch ist es schon im Anfang nach der dreifachen Natur von Feuer, Wasser und Nahrung gegliedert, trägt also ein Element der Bestimmtheit und Benennbarkeit von vorn herein in sich. Und ebenso wenig ist auf der andern Seite der Âtman, der Schöpfer und Beleber des Chaotischen, hier in jener höchsten Consequenz der Abstraction festgehalten, die wir in den Abschiedsreden des Yâjnavalkya erreicht fanden. Er ist nicht der schlechthin Eine, aus dessen Wesen um seiner Einheit willen alles Denken und Vorstellen, als die Zweiheit von Subjekt und Objekt involvirend, verbannt bleiben muss; er denkt, und zwar denkt er: möge ich eine Vielheit sein. So wie es hier geschieht, hätten jene Denker, welche die Idee der Einheit im Wesen des Âtman zu ihrer letzten Consequenz durchgeführt haben, das Problem der Materie und ihres Hervorgehens aus dem Âtman kaum lösen dürfen; es ist wohl kein Zufall, dass eben die Schichten in unsern Texten, welche jene Consequenzen mit der äussersten Schärfe betonen, von diesen Problemen schweigen: man mag gefühlt haben, dass hier das Denken vor einem Abgrund angelangt war, den zu überbrücken nicht in seiner Macht stand.

Pessimismus. Seelenwanderung. Erlösung.

Es ist hier der Ort, von den Folgerungen zu reden, welche die Speculation der Inder aus der Lehre von dem All-Einen neben und in der Welt der Vielheit für die Schätzung des Werthes von Welt, Leben und Sterben und für die damit so nahe zusammenhängenden ethischen Fragen gezogen hat.

Wir stehen hier an der Geburtsstätte des indischen Pessimismus.

Hatte das Denken, freigebig gegen sich selbst, auf die Idee des Âtman alle Attribute jeglicher Vollkommenheit, der absoluten Einheit, der unbegrenzten Fülle gehäuft, so musste die Welt der Vielheit, an dem Massstab des ewig Einen gemessen, als eine Stätte der Entzweiung, der Beschränkung, des Schmerzes erscheinen. Das unbefangene Sichzuhausefühlen in dieser Welt ist mit einem Schlage zerstört, sobald der Gedanke sie gegen sein Ideal des höchsten Einen gewogen und zu leicht befunden hat, und so gestaltet sich unwillkürlich die Verherrlichung des Âtman zu einer bittern und immer bitterer werdenden Kritik dieser Welt. Wird der Âtman gepriesen, „der über Hunger und Durst, über Kummer und Wirrsal, über Alter und Tod hinweg ist", wer empfindet in solchen Worten nicht, mag es auch unausgesprochen bleiben, den Hinblick auf die Welt der Creaturen, in welcher Hunger und Durst, Kummer und Wirrsal zu Hause sind, in der man altert und stirbt? „Der ungesehene Seher", so spricht Yâjnavalkya zum Uddâlaka, „der ungehörte Hörer, der ungedachte Denker, der unerkannte Erkenner; kein andrer Seher ist, kein andrer Hörer, kein andrer Denker, kein andrer Erkenner. Das ist dein Âtman, der innere Lenker, der unsterbliche; was ausser ihm ist, ist voll Kümmerniss." — Und ein andres Mal heisst es: „wie die Sonne, des Weltalls Auge, fern und unberührt bleibt von aller Krankheit, die das (menschliche) Auge trifft,

also bleibt der Eine, der Âtman, der in allen Wesen wohnt, fern und unberührt von dem Leiden der Welt". Hier zuerst fällt das Wort „Leiden der Welt". Dass der Eine, selige Âtman es erwählt hat, in der Welt der Vielheit, des Werdens und Vergehens sich zu offenbaren, war ein Unglück; man spricht das nicht aus, denn man scheut sich vor einem Gedanken, der in das selig Eine Wesen die Wurzeln des Erdenleidens oder gar eine Schuld hinein verlegen würde, aber weit entfernt kann man von diesem Gedanken nicht gewesen sein, wenn man es dem Menschen als das höchste Ziel seines Strebens hinstellte, an seinem Theil jenes Sichoffenbaren des Âtman ungeschehen zu machen, für sich den Rückweg aus der Vielheit zum Einen zu finden.

Die Stellung, welche die indische Speculation dem Menschen in und zwischen den beiden Welten des seligen Âtman und des leidenvollen Diesseits anweist, hängt eng mit den Vorstellungen von der Seelenwanderung zusammen, deren erste Spuren nicht lange vor dem Auftauchen der Lehre von dem ewigen Einen in den vedischen Texten erscheinen.

Der alten Zeit, in der die Hymnen des Rigveda gedichtet sind, war der Gedanke, dass der Seele nach dem Tode neue Wanderungen, neue Wiederholungen von Sterben und Wiedergeburt bevorstehen, fremd. Wohl weiss man von den Wohnungen der Seligen zu sagen, wo in Yama's Reich die, welche den dunklen Weg des Todes gezogen sind, ewige Freuden geniessen;

> „wo Lust und Freud' und Fröhlichkeit
> und Wonne wohnen, wo der Wunsch
> des Wünschenden Erfüllung hat" —

und man redet auch von den tiefen Orten der Finsterniss und von den Schrecken, die den Uebelthäter im Jenseits erwarten. Aber man weiss nicht anders, als dass mit dem Eingehen in die Welt der Seligen oder in die der ewigen Finsternisse das Loos für immer entschieden ist.

Wir haben dargestellt, wie die Zeit, welche auf die Periode des Rigveda folgte, ein neues Weltbild schuf: auf allen Seiten, sichtbar oder in geheimnissvollem Symbol verhüllt, erkannte man unheimlich gestaltlose Mächte mit einander ringend und dem Menschengeschick als drohende Feinde Gefahren bereitend. Für die düstere Mystik dieser Zeit steigert sich auch die Herrschaft des Todes; des Todes Macht über den Menschen ist nicht mit dem einen Schlag, den er führt, erschöpft. Bald heisst es, dass seine Gewalt über den, der sich nicht durch das rechte Wort und die rechte Opferspende zu lösen weiss, auch in das Jenseits hinüberreicht, und der Tod dort wieder und wieder sein Leben vernichtet; bald begegnen wir der Vorstellung von einer Mehrheit von Todesmächten, von denen die einen in den Welten des Diesseits, andre in den jenseitigen Welten dem Menschen nachstellen. „Wer ohne von dem Tode sich frei gemacht zu haben in jene Welt hinübergeht, der wird, wie in dieser Welt der Tod von keiner Rücksicht weiss und wann er will, ihn tödtet, also auch in jener Welt immer und immer wieder des Todes Beute." Und an einer andern Stelle: „Durch alle Welten fürwahr walten Todesmächte; opferte er diesen keine Spenden, würde von Welt zu Welt der Tod ihn finden; wenn er den Todesmächten Spenden opfert, schlägt er durch Welt auf Welt den Tod von sich zurück"[1]).

In den Texten aus jener Zeit, in welcher diese Spiele einer unerquicklichen Phantasie zuerst auftauchen, ist von der Idee des Wiedergeborenwerdens, oder wie dieselbe characte-

[1]) Wir müssen es uns versagen, die Frage aufzuwerfen, ob bei dem Auftauchen dieser Vorstellung neuer Existenzen und Wiederholungen des Todeslooses etwa Einflüsse des Glaubens der nicht-arischen Bevölkerung in Indien mitgespielt haben. Erklärlich ist jene Vorstellung aus dem Gang, den das Denken oder die Phantasie der Brahmanen genommen hat, vollkommen auch ohne Zuhülfenahme anderweitiger Momente, deren Existenz so wenig bewiesen wie widerlegt werden kann.

ristischer Weise uns zuerst entgegentritt, der des Wiedersterbens, wenig die Rede. Und doch kann der Einfluss, den diese Vorstellungen auf die Stimmung des religiösen Lebens ausgeübt haben, nicht gering gewesen sein. Der Geist vermag den Gedanken einer einmaligen, für alle Ewigkeit bestimmenden Entscheidung seines Geschickes zu ertragen, aber das endlose Irren von Welt zu Welt, von Existenz zu Existenz, das Nichtaufhören des Ringens gegen die bleiche Macht der immer sich erneuernden Vernichtung — ein Gedanke wie dieser mag wohl auch des Muthigen Herz mit einem Schauder über die Resultatlosigkeit des ganzen nicht endenden Treibens erfüllen. Als andre Zusammenhänge das Denken auf den Gegensatz einer seligen Welt der Einheit, der Ruhe, und einer zweiten Welt der Vielheit und des Wechsels hinführten, wird die furchtbare Vorstellung der Wiedergeburt, das ist des Wiedersterbens kein kleines Theil daran gehabt haben, dass man das Reich der Vielheit mit jenen düstern Farben als unseliges von Leiden zerwühltes sich ausmalte.

Aber ein Gedanke wie der von den neuen und immer neuen Toden, die in künftigen Daseinsformen den Sterblichen erwarten, kann nicht gedacht werden, ohne seine eigne Ergänzung oder wenn man will seine Aufhebung selbst hervorzurufen, den Gedanken der Erlösung vom Tode — ohne diesen wäre das Ende Verzweiflung gewesen. Von Anfang an ist darum die Idee der Seelenwanderung nicht so gewandt, als läge in ihr ein unabwendbares Verhängniss, dem jedes Menschenleben rettungslos anheimfiele. Es taucht zugleich mit dem Seelenwanderungsglauben und als sein nothwendiges Complement die Vorstellung auf, dass aus dem ziellosen Wechsel von Geburt und Sterben dem Geist ein Ausweg offen steht; der Gedanke und das Wort „Erlösung“ schickt sich jetzt an, in den Vordergrund des religiösen Lebens zu treten.

Die Phasen, welche in dieser Zeit das brahmanische

Denken nach Styl und Inhalt in raschem Fortschritt durchläuft, spiegeln sich nach einander in der Art wieder, wie der Gedanke der Erlösung gefasst wird.

So lange man aus jenem wirren Getriebe grotesk-symbolischer Ungestalten noch nicht den Weg zur Idee des Âtman, des All-Einen gefunden hat, tragen auch die Vorstellungen von der Erlösung denselben Stempel willkürlich phantastischer Aeusserlichkeit, welcher für die geistigen Hervorbringungen jener Zeit characteristisch ist. Das Opfer, die grosse Grundpotenz und das Grundsymbol für alles Sein und alles Geschehen, ist auch die Macht, durch welche der Mensch sich den Banden des Todes entreisst; und neben dem Opfer selbst hat das heilige Wissen vom Opfer erlösende Macht. Vor Allem das tägliche Opfer an die beiden Lichtspender des Tages und der Nacht: das Morgenopfer an die Sonne, und das Abendopfer an Agni, die Sonne der Nächte, beide begleitet von einer schweigend dargebrachten Opferspende an Prajâpati, den Herrn der Geschöpfe. In der Sonne wohnt der Tod; die Sonnenstrahlen sind die Zügel, mit denen der Tod den Lebensodem des Menschen an sich zu reissen Gewalt hat. „Wenn er Abends nach Sonnenuntergang die beiden Spenden opfert, fasst er mit den beiden vorderen Vierteln (seines Wesens) in jener Todesmacht (d. h. in der Sonne) Stand; wenn er Morgens vor Sonnenaufgang die beiden Spenden opfert, fasst er mit den beiden hinteren Vierteln (seines Wesens) in jener Todesmacht Stand. Wenn sie dann aufgeht, trägt sie aufgehend ihn mit sich empor; so löst er sich von jenem Tode. Das ist die Erlösung vom Tode, die im Agnihotra-Opfer geschieht. Es löst sich von dem Wiedertode, wer diese Erlösung vom Tode im Agnihotra also weiss.“ Und an einem andern Orte: „die solches also wissen und die dieses Opfer vollziehen, werden nach dem Tode wiedergeboren; sie werden zur Unsterblichkeit wiedergeboren. Aber die nicht also wissen, oder die dies Opfer nicht vollziehen, werden nach dem Tode

wiedergeboren und werden wieder und immer wieder von Neuem des Todes Beute."

Dies die ersten, in phantastisch-mirakelhafte Formen gekleideten Anfänge des Glaubens an die Seelenwanderung und an die Erlösung vom Tode. Als diese Gedanken auftauchten, standen Vorgänge vor der Thür, welche der Ideenwelt der Brahmanen ein neues Aussehen geben sollten: eben damals schickte die Speculation sich an, im Âtman oder dem Brahma das ewige, unvergängliche Wesen zu erfassen, die Quelle alles Daseins, die im Grunde aller Vielheit ruhende Einheit. So wie dieser Schritt geschehen war, war damit ein Grund und Boden gewonnen, auf welchen jene Gedanken vom Tode und von der Erlösung verpflanzt werden und aus dem sie neuen, vertieften Gehalt in sich aufnehmen konnten. Wie von selbst fügten sich hier die verschiedenen Elemente der Speculation zu einem Ganzen zusammen, das keine Fugen erkennen liess. Auf der einen Seite ein Dualismus: das ewige Brahma, der Grund alles Seins, die wahre Wesenheit auch des Menschengeistes (Brahma = Âtman), ihm gegenüber die Welt des Werdens und Vergehens, des Leidens und des Todes. Auf der andern Seite ein ähnlicher Gegensatz: die unerlöste Seele, die der Tod in seinen Banden hält und immer von Neuem aus einem Dasein in das Andre reisst, und die erlöste, die den Tod überwunden, das Ziel der Irrfahrten erreicht hat. Das Resultat aus der Vereinigung beider Gedankenreihen konnte kein andres sein als dies: das Wandern der Seele durch die Reiche des Todes ist die Frucht ihres Nichteinsseins mit dem Brahma; die Erlösung ist die erreichte Einheit der Seele mit ihrer wahren Wesenheit, dem Brahma. Die Einheit ist nicht da, so lange der Menschengeist sich in Denken und Wollen als Bürger der Welt der Vielheit bethätigt; so lange bleibt er dem Gesetz unterthan, das in dieser Welt regiert, dem Gesetz von Werden und Vergehen, von Geburt und Tod. Wo aber das auf die Vielheit gerichtete Schauen und Begehren über-

wunden ist, kehrt der Geist, von der Herrschaft des Todes befreit, in die Heimath alles Lebens, zum Brahma zurück. „Wie eine Weberin", so sagt das Brâhmana der hundert Pfade, „von einem bunten Gewande ein Stück abnimmt und eine andre, neue, schönere Form webt, so lässt auch der Geist (im Tode) diesen Leib fallen und das Bewusstsein erlöschen und bereitet sich eine andre, neue Gestalt, von Manen oder Gandharven, von Brahma's oder Prajâpati's Natur, oder eine göttliche oder eine menschliche, oder von andern Wesen. . . . Wie er gehandelt, wie er gewandelt, so wird er: wer Gutes that, wird zum guten Wesen, wer Böses that, zum bösen; rein wird er durch reine That, böse durch böse That. . . . So wer im Begehren befangen ist. Wer aber nicht begehrt? Wer ohne Begehr, vom Begehren frei ist, wer nur den Âtman begehrt, wer sein Begehr erreicht hat, aus dessen Leib entweichen die Odemkräfte nicht (in einen andern Leib), sondern ziehen sich hier zusammen; er ist das Brahma, und zum Brahma geht er".

Davon sagt der Vers:

„Wenn von jeglichem Begehren seines Herzens er sich gelöst,
Geht der Sterbliche unsterblich in das Brahma hienieden ein." —

Begehren (kâma) und That (karman) werden hier als die Mächte genannt, die den Geist in den Schranken der Endlichkeit festhalten. Beide sind wesentlich eins. „Auf dem Begehren," heisst es in derselben Erörterung, welcher die mitgetheilten Sätze entnommen sind, „beruht des Menschen Natur. Wie sein Begehren ist, so ist sein Streben; wie sein Streben ist, solche That (karman) thut er; welche That er thut, zu einem solchen Dasein gelangt er."

Die Form, in welcher der Gedanke von der sittlichen Wiedervergeltung hier erscheint und in der er lange Zeiten hindurch, bei den Buddhisten so gut wie bei den Brahmanen, ein Fundament des religiösen Denkens ausgemacht hat, ist die

Lehre vom Karman (der That) als der Macht, welche den Wanderungen der Seele von Dasein zu Dasein den Weg vorschreibt. Unsre Quellen lassen uns erkennen, wie im Anfang diese neue Lehre in den Kreisen der philosophirenden Brahmanen noch nicht heimisch geworden ist; wer sie kennt, hat das Gefühl, ein Mysterium in ihr zu besitzen, von dem man heimlich unter vier Augen redet. So in dem grossen Redetournier, von dem das Brâhmana der hundert Pfade erzählt. Unter den Gegnern, die den weisen Yâjnavalkya mit ihren Fragen zu Falle zu bringen suchen, tritt Jâratkârava Ârtabhâga auf. „Yâjnavalkya!“ fragt er, „wenn der Mensch stirbt, geht seine Stimme in das Feuer ein, sein Athem in den Wind, sein Auge zur Sonne, sein Denken zum Monde, sein Ohr zu den Himmelsgegenden, sein Leib zur Erde, sein Selbst zum Aether, seine Behaarung zu den Pflanzen, sein Haupthaar zu den Bäumen; in den Wassern findet sein Blut und sein Samen die Stätte. Wo aber bleibt dann der Mensch selbst?“ „Gieb deine Hand her, Freund,“ lautet die Antwort. „Ârtabhâga! wir beide allein wollen davon wissen. Kein Wort davon unter Leuten.“ ‚Und sie giengen beide hinaus und sprachen mit einander. Was sie da redeten, von der That (karman) redeten sie; und was sie da kündeten, die That kündeten sie: rein (glücklich) wird er durch reine That, böse (unglücklich) durch böse That.‘

In die Welt der Erlösung und Seligkeit aber, zur Vereinigung mit dem Brahma zu führen vermag keine That. Auch die gute That ist etwas, das in der Sphäre des Endlichen befangen bleibt; sie findet ihren Lohn, aber des Endlichen Lohn kann auch nur ein endlicher sein. Der ewige Âtman ist über Lohn und Strafe, über Heiligkeit und Unheiligkeit gleich hoch erhaben. „Ueber Beides geht er hinaus, der Unsterbliche, über Gutes und Böses; Gethanes und Ungethanes schafft ihm keinen Schmerz; sein Reich leidet durch keine That.“ So sind That und Erlöstsein zwei Dinge, die

einander ausschliessen; der Dualismus von Endlichkeit und Ewigkeit, der alles Denken dieser Zeit beherrscht, prägt der Idee der Erlösung und den ethischen Postulaten, die aus derselben fliessen, von vorn herein jenen negativen Zug auf: Sittlichkeit ist nicht handelndes Gestalten der Welt, sondern Sichloslösen von der Welt.

Im irdischen Leben hat die Seligkeit der Vollendung, welche Thun und Lassen, Gutes und Böses von sich abgestreift hat, ihr Vorspiel und Abbild im Zustande des tiefsten Schlafes, wenn die Welt, die im Wachen den Geist umgab, ihm entschwunden ist und auch kein Traum erscheint; wenn er schläft „wie ein Kind oder wie ein grosser Weiser.“ „Wenn er entschlafen kein Begehren fühlt und kein Traumbild schaut, das ist der Zustand, wo er nur den Âtman begehrt, wo er sein Begehr erreicht hat, wo er ohne Begehr ist.“

Die spätere Zeit hat sich mit besonderer Vorliebe der Ausmalung von Zuständen tiefsten Insichversenktseins zugewandt, in welchen Wahrnehmen und Fühlen, der Raum und alle Objectivität dem Geist entschwindet und er gleichsam zwischen der endlichen Welt und dem Nirvâna in der Mitte schwebt. Betrachtungen über diese Verzückungen der Contemplation gehören zu den Lieblingsthemen der Reden, welche die buddhistische Gemeinde ihrem Meister in den Mund gelegt hat. Wir werden nicht irren, wenn wir die erste Vorstufe dieser Ideen hier erkennen: wenn man nach einem irdischen Vorbild der Rückkehr zu dem All-Einen sucht, muss sich, ehe man nach jenen krankhaften Zuständen halber oder vollkommner Bewusstlosigkeit greift, als das Natürlichste und Nächstliegende die Ruhe des tiefen, traumlosen Schlafes darbieten. —

Bisher fanden wir den Gegensatz des Erlösten und Unerlösten an den Gegensatz des Begehrens und des Nicht-Begehrens geknüpft. Oft wird der gleiche Gedanke mit einer leisen Wendung dahin nuancirt, dass statt des Begehrens das

Erkennen und das Nicht-Erkennen als das Entscheidende über die letzten Geschicke des Geistes gefasst wird: das Erkennen der Einheit, zu welcher das eigne Ich und alle Wesen im Brahma sich zusammenschliessen, und andrerseits das Versunkensein in das Anschauen des Endlichen als einer Vielheit. „Wo alle Wesen zum eignen Selbst geworden, für den Erkennenden, wie gäbe es Irrung, wie gäbe es Schmerz für den, der auf die Einheit hinschaut?“ „Wer den im Dunkel dieser Leiblichkeit weilenden Âtman entdeckt und erkannt hat (pratibuddha), der ist allschaffend, denn er ist Schöpfer des All; sein ist die Welt, er ist selbst die Welt. — Die des Athems Athem und des Auges Auge, des Ohres Ohr, der Speise Speise, des Denkens Denken kennen, die haben das Brahma erkannt, das alte, höchste, dem Denken allein erreichbare; nicht giebt es in ihm eine Verschiedenheit. Des Todes Tod erreicht, wer eine Verschiedenheit hier erblickt; der Gedanke allein kann es erschauen, dies Unvergängliche, Ewige.“

Wenn nun die Erlösung bald auf das Ueberwinden alles Begehrens, bald auf das Erkennen des Brahma gegründet wird, so empfindet man Beides nur als den Ausdruck eines und desselben Gedankens. „Wenn der Mensch den Âtman erkennt[1]): ‚das bin ich selbst‘ — was wünschend, um welches Begehrens willen sollte er am Leiblichen haften?“ Das Erste ist das Erkennen; ist es erlangt, schwindet alles Begehren von selbst. Umgekehrt die tiefste Wurzel des Haftens am Endlichen ist das Nicht-Erkennen.

Wir stehen hier schon vollkommen in eben den Gedankenkreisen, in welchen die Lehre Buddha's sich bewegt. Die Frage, auf der die buddhistischen Gedanken von der Erlösung ruhen, wird schon hier genau in derselben Weise aufgeworfen, und es wird dieselbe doppelte Antwort auf diese Frage ge-

---

[1]) Zugleich bedeuten diese Worte: „wenn der Mensch sich selbst erkennt.“

geben. Was hält die Seele fest in dem Kreislauf von Geburt und Tod und Wiedergeburt? Auch der Buddhismus antwortet: Begehren und Nicht-Wissen. Unter beiden das tiefere Uebel ist das Nicht-Wissen, das erste Glied in der langen Kette von Ursachen und Wirkungen, in denen sich das leidenbringende Verhängniss der Welt vollzieht. Ist das Wissen erreicht, so ist alles Leiden überwunden. Unter dem Baum der Erkenntniss spricht Buddha, als er das erlösende Wissen errungen hat, die Worte:

„Wenn sich enthüllt ewiger Ordnung Walten
Dem Sinnen, dem glühenden, des Brahmanen,
Zu Boden wirft er des Versuchers Schaaren,
Der Sonne gleich, die durch den Luftraum Licht strahlt.“

Und wie im Gedanken, so greift hier auch im Wort die brahmanische Speculation dem Buddhismus vor. Schon jetzt fängt die Sprache an, eben jener Wendungen sich zu bedienen, die später im Munde der Gemeinde Buddha's ihr festes Gepräge als Ausdruck buddhistischer Glaubensvorstellung empfangen haben. Wenn im Brâhmana der hundert Pfade als der Erlöste der genannt wird, welcher den Âtman erkannt hat, so ist dort für „erkennen“ jenes Wort (pratibuddha) gebraucht, das auch „erwachen“ bedeutet, das Wort, welches die Buddhisten anzuwenden pflegen, wenn sie davon reden, wie Buddha in feierlicher Stunde unter dem Açvatthabaum die erlösende Wahrheit erkannt hat, oder zu der erlösenden Wahrheit erwacht ist; dasselbe Wort, von dem auch der Name „Buddha“, d. h. „der Erkennende“, „der Erwachte“ gebildet ist.

Schwerlich war von den Texten, in welchen die brahmanischen Speculationen von der erlösenden Macht des Erkennens niedergelegt sind, auch nur ein einziger dem Begründer der buddhistischen Glaubensgemeinschaft anders als vom Hörensagen bekannt. Aber darum bleibt es doch gewiss, dass der Buddhismus nicht eine Reihe seiner wichtigsten

Dogmen allein, sondern was dem Historiker nicht minder bedeutend ist, die Stimmung des religiösen Denkens und Fühlens, die leichter empfunden als in Worte gefasst werden kann, von dem Brahmanenthum als Erbtheil überkommen hat.

Wenn im Buddhismus der grossartige Versuch gemacht ist, eine Erlösung zu denken, in welcher sich der Mensch selbst erlöst, einen Glauben zu schaffen ohne einen Gott, so hat die brahmanische Speculation diesem Gedanken den Boden bereitet. Sie hat den Begriff der Gottheit Schritt für Schritt zurückgedrängt; die Gestalten der alten Götter sind erblichen, und neben dem Brahma, das in seiner ewigen Ruhe hoch erhaben über den Geschicken der irdischen Welt thront, ist als die einzige wirklich handelnde Person in dem grossen Werk der Erlösung der Mensch selbst übrig geblieben, der in seinem eignen Innern die Kraft trägt, von dieser Welt, der hoffnungslosen Stätte des Leidens, sich abzuwenden.

Ein jedes Volk schafft sich seine Götter nach seinem Bilde und wird nicht minder umgekehrt durch das, was seine Götter sind, zu dem geschaffen, was es selbst ist. Ein geschichtliches Volk schafft sich Götter, die in der Geschichte ihre Macht beweisen, die seine Schlachten mitschlagen und seinen Staat mitregieren. Der Gott Israels ist der Heilige, vor dessen flammender Majestät das Menschenherz in Preis und Anbetung erschauert, und dem es doch wie einem Vater mit der Zuversicht des Kindes bittend naht; dessen Zorn macht, dass die Menschen vergehen, dessen Barmherzigkeit Kindern und Kindeskindern wohlthut bis ins tausendste Glied. Und der Gott des brahmanischen Denkens? Das grosse Eine, vor dem alles menschliche Trachten schweigt, wo alle Farben verbleichen und alle Töne verklingen. Kein Loblied und kein Gebet, kein Hoffen, kein Fürchten, kein Lieben. Der Blick des Menschen ist unverwandt nach innen gekehrt und sucht in den Tiefen des eignen Wesens, dass sein Ich sich ihm als das Ewige Eine offenbare, und in sinnvollem Räthselwort ent-

hüllt der Denker, dem der Schleier sich gehoben hat, das Geheimniss von dem ungesehenen Seher, dem ungehörten Hörer, den zu erkennen Brahmanen von Hab und Gut, von Weib und Kind lassen und als Bettler heimathlos durch die Welt ziehen.

Der Versucher. Brahman.

Wie sich um die Centralpunkte des religiösen Denkens, mit denen unsre Darstellung sich beschäftigte, nach einander die übrigen Ideen, Bilder, Ausdrücke angesetzt haben, welche als Erbtheil der brahmanischen Speculation auf den Buddhismus übergegangen sind, erlaubt die Ueberlieferung uns nur allzu unvollkommen zu erkennen. Wenn wir von den ältesten, grundlegenden Texten der Âtman-Lehre, aus denen unsre bisherige Darstellung geschöpft hat, absehen, sind wir für die Frage, welche Werke als vorbuddhistisch gelten dürfen und welche nicht, durchaus auf Vermuthungen der unsichersten Art beschränkt. Innere Gründe, auf welche allein wir hier angewiesen sind, reichen in den wenigsten Fällen hin, um auch nur ein Wahrscheinlichkeitsurtheil darüber zu ermöglichen, ob das, was in diesen Texten in Gedanken und Ausdrucksweise mit Buddhistischem sich berührt, den Vorstufen buddhistischen Wesens angehört, oder ob es seinerseits von diesem Wesen influenzirt ist. Vorbuddhistischen Ursprung möchte ich für die **Kâthaka-Upanishad** in Anspruch nehmen, ein Gedicht, das in der herben Grösse seiner Composition den ganzen Ernst und die ganze Seltsamkeit jener in sich gekehrten Zeit wiederspiegelt. Beurtheile ich die Frage nach der Entstehungszeit dieser Upanishad richtig, so enthält dieselbe einen wichtigen Beitrag zur Vorgeschichte des buddhistischen Gedankenkreises: wir finden nämlich hier den Satan der buddhistischen Welt, Mâra, den Versucher, den dämonischen Todfeind des Er-

lösers, in der Gestalt Mrityu's, des Todesgottes, wieder. Die Identität der Conception scheint durch die Verschiedenheit der Einkleidung auf das unverkennbarste hindurch, und zwar hat das brahmanische Gedicht jene Vorstellung, welche ihm mit den buddhistischen Legenden gemeinsam ist, unverkennbar in einer bei weitem ursprünglicheren Form bewahrt.

„Uçan, des Vâjaçravas Sohn“, so hebt die Upanishad an, „gab alle seine Habe hin[1]). Er hatte einen Sohn mit Namen Naciketas. In diesem, dem Knaben, erwachte, als die Opfergaben[2]) weggeführt wurden, Glaube. Da dachte er:

„Wassertrinkende, Gras fressend, gemolkne, deren Kraft versiegt —
Freudlos sind die Welten genannt, dahin kommt er, der solche giebt.“[3])

Er sprach zu seinem Vater: „Vater, wem wirst du mich geben?“ Und zum zweiten und zum dritten Mal (fragte er also). Da sprach sein Vater: „Ich gebe dich dem Tode.“

Der Sohn.

Viele folgen mir nach; vor mir Viele giengen den Todesweg.
Der Todesfürst, Yama der Gott, was ist's wozu er mein bedarf?

Der Vater.

Blicke vorwärts, blicke zurück; gleiches Loos waltet hier wie dort.
Das Menschengeschick gleicht dem Korn, das reift und fällt und wiederkehrt.

Das Gedicht übergeht, was nun geschieht: Naciketas steigt zum Reich des Todes hinab. Yama, der Todesgott, sieht ihn nicht; so weilt er drei Tage ungeehrt im Todtenreiche.

Die Diener des Todesgottes.

Flammend Feu'r ist der Brahmane, der dem Hause als Gast sich naht.
Yama, das Wasser beut dem Gast, so sänftigt man des Feuers Glut.
Hoffnung und Wunsch, Freundschaft und jede Freude,
Der Werke Frucht, Kinder und Heerdensegen,

---

[1]) Er vertheilte dieselbe an die Priester als Opferlohn.

[2]) Seines Vaters ganze Habe, vor Allem Kühe.

[3]) Die Belohnungen für irdische Gaben wie jene Kühe sind nichtig.

Fort reisst es dem Thörichten der Brahmane
Der ungespeist in seinem Haus als Gast weilt.

Yama (der Todesgott).

Hast ungespeist in meinem Haus drei Nächte,
Ein würd'ger Gast, Brâhmana, mir geweilet.
Verehrung dir, lass widerfahren Heil mir;
Der Wünsche drei seien gewährt dir; wähle!"

Naciketas wählt als ersten Wunsch, dass sein Vater ihn, wenn er aus dem Todtenreich wiederkehrt, ohne Groll empfangen möge, als zweiten, dass der Todesgott ihn die geheime Kunde von dem Opferfeuer lehre, durch dessen Anlegung man die Himmelswelt gewinnt. Der Tod theilt ihm die mystische Lehre von diesem Feuer mit und gewährt, dass dasselbe unter den Menschen nach seinem Namen das Naciketasfeuer genannt werde. Naciketas soll jetzt den dritten Wunsch thun.

Naciketas.

„Die Frage geht über das Loos der Todten:
„Sie sind," spricht Dieser, „sie sind nicht," spricht Jener.
Das will ich wissen, offenbare du's mir.
Dies ist der dritte Wunsch, den ich erwähle.

Der Todesgott.

Die Götter selbst forschten danach vor Zeiten;
Zu fassen schwer, dunkel ist dies Geheimniss.
Ein andres Gut wähle dir, Naciketas,
Bestehe nicht hierauf; erlass mein Wort mir.

Naciketas.

Den Göttern selbst ist es verborgen, sprichst du,
Zu fassen schwer hast du, o Tod, genannt es.
Kein Andrer ist, der es wie du mir künde,
Kein andrer Wunsch, den ich für diesen wähle.

Der Todesgott.

An Jahren reich und Kindeskinder,
Gold wähle, Heerden, Elefanten, Rosse,
Erwähle dir auf Erden weite Herrschaft,
Dein Leben währe so lang du begehrest.
Wenn ein Ersatz dies dir für jenen Wunsch scheint,

So wähle Reichthum, wähle langes Leben;
Beherrsche weite Reiche, Naciketas;
Ich spende dir aller Genüsse Fülle.
Was sterbliche Menschen nur schwer erlangen,
Jegliche Lust wähle, nach der dein Herz steht.
Die Jungfraun hier mit Harfen, mit Gespannen,
Schöner, als Menschen sie gewinnen mögen,
Die geb' ich dir, dass sie dir dienstbar seien;
Nicht frage nach dem Tode, Naciketas.

Naciketas.

Der Tage Wechsel lässt, o Herr des Todes,
Der Sinne Kraft altern den Menschenkindern;
Das ganze Leben, schnell ist es vergangen;
Gesang und Tanz, Wagen und Ross, dein ist es.
Kein Reichthum mag dem Menschen Genüge geben;
Was soll uns Habe, wenn wir dich erblickten?
Wir werden leben, so lang du gebietest,
Doch jener Wunsch allein ist's, den ich wähle. — —
Worüber man, o Tod, voll Zweifel nachsinnt,
Lehr' uns des Jenseits weite Zukunftsreiche.
Der Wunsch, der in verborgne Tiefen eindringt,
Der ist's allein, den Naciketas wählet."

Das Sträuben des Todesgottes ist besiegt, und er gewährt dem unermüdlichen Frager sein Begehren. Weit geschieden von einander gehen die beiden Wege des Wissens, des Nicht-Wissens. Naciketas hat das Wissen gewählt; die Fülle der Lüste hat ihn nicht verlockt. Die den Pfad des Nicht-Wissens wandeln, irren ziellos durch das Jenseits, wie Blinde von Blinden geführt. Der Weise, welcher das Eine, Ewige, den alten Gott, der in der Tiefe weilt, erkennt, lässt von Freude und Leid, wird frei von Recht und Unrecht, frei vom Jetzt und frei von Zukunft. Das ist Yama's Antwort auf die Frage des Naciketas.

Ein eignes Bild aus dieser grossen Zeit des altindischen Denkens und Dichtens: der Brahmane, der zum Hades hinabsteigt und unbewegt von allen Verheissungen vergänglicher

Lust dem Todesgott das Geheimniss dessen, was jenseits des Todes ist, abringt.

Blicken wir nun von diesem vedischen Gedicht hinüber zur buddhistischen Legende.

Durch viele Aeonen trachtet der zur Buddhaschaft Auserkorne der Erkenntniss nach, die ihn vom Tode und von der Wiedergeburt erlösen soll. Sein Feind ist Mâra der Böse. Wie Gott Mrityu dem Naciketas die Herrschaft über weite Lande verheisst, wenn er der Erkenntniss des Jenseits entsagen will, so bietet Mâra dem Buddha das Königthum über das ganze Erdreich, wenn er seiner Buddhalaufbahn abtrünnig wird; wie Mrityu dem Naciketas Nymphen von überirdischer Schönheit bietet, so wird Buddha von Mâra's Töchtern, mit Namen Begier, Unruhe, Lust, versucht. Naciketas wie Buddha widerstehen allen Lockungen und erlangen das Wissen, das sie von der Macht des Todes befreit. Der Name Mâra ist kein andrer als Mrityu[1]); der Todesgott ist zugleich der Fürst dieser Welt, der Herr aller Weltlust, der Feind des Erkennens, denn die Lust ist ja in der brahmanischen wie in der buddhistischen Speculation die Fessel, die an das Reich des Todes bindet, und die Erkenntniss ist die Macht, welche jene Fessel löst. Diese Seite des Todesgottes, als des Versuchers zu Hoffart und Fleischeslust, tritt in der buddhistischen Legende an der Gestalt Mâra's so sehr in den Vordergrund, dass darüber das ursprüngliche Wesen jenes Gottes fast verschwindet; die ältere Dichtung der Kâthaka-Upanishad hält die eigentliche Natur Mrityu's klar fest, aber sie zeigt uns doch in derselben bereits den

[1]) Beide Worte bedeuten „Tod" und stammen von derselben Wurzel mar „sterben". Die Ausdrucksweise vieler Stellen des Dhammapada lässt die Identität von Mâra und Mrityu (Pali maccu) klar hervortreten; man vergleiche V. 34 Mâradheyyam pahâtave mit V. 86 maccudheyyaṃ suduttaraṃ; V. 46: chetvâna Mârassa papupphakâni adassanam maccurâjassa gacche; vgl. noch V. 57 mit 170. S. auch Mahâvagga I, 11, 2.

Punkt, von dem aus die Conception des Todesfürsten in die des Versuchers hinübergewandt werden konnte. —

Mit Mâra zusammen nennt die stereotype Ausdrucksweise der Buddhisten oft ein andres göttliches Wesen, dessen Vorstellung sich gleichfalls erst in der späteren vedischen Zeit gebildet hat, Brahman. Die Gestalt Brahman's ist ein Abkömmling jener Idee des Brahma, deren Entwicklung uns früher beschäftigt hat. Es ist ungemein characteristisch für die Macht, welche in Indien die abstracteste Speculation der Schulen über die Vorstellungen des ganzen Volkes übte, dass das Brahma, das farblose, gestaltlose Absolutum zu einem wichtigen Element des Volksglaubens geworden ist. Allerdings nicht, ohne dass der Gedanke in seiner ursprünglichen Reinheit modificirt oder richtiger aufgegeben wurde. Das Ding an sich als solches wäre denn doch selbst für den Inder ein allzu unconcreter Gott gewesen. So personificirte das Neutrum sich zu einem Masculinum; aus dem Brahma wurde der Gott Brahman, der „Ahnherr aller Welt", das erstgeborne unter den Wesen.

Wir dürfen es nicht versuchen, von diesem eigenthümlichen Eindringen des speculativen Begriffes in das populäre Bewusstsein der Inder ein ausgeführteres Bild zu geben; unsre Quellen versagen hier fast vollständig. Nur dies wissen wir mit Sicherheit, dass der Process, von dem wir sprechen, in der Zeit des älteren Buddhismus sich nicht nur vollzogen hatte, sondern dass auch eine gewisse Zwischenzeit seit seinem Sichvollziehen verflossen gewesen sein muss. Kaum irgend ein göttliches Wesen ist der Vorstellung der Buddhisten so geläufig, wie Brahmâ Sahampati; in allen wichtigen Momenten im Leben Buddha's und seiner Gläubigen pflegt er seinen Brahmahimmel zu verlassen und als der gehorsame und tief unterwürfige Diener der heiligen Männer auf Erden zu erscheinen. Und aus diesem einen, hauptsächlichsten Brahman hat die buddhistische Phantasie ganze Klassen von Brahma-Göttern, die in verschiedenen Brahma-Himmeln ihren Sitz

haben, geschaffen: — ein Fingerzeig mehr zu vielen andern Fingerzeigen für die Unmöglichkeit, jene vedischen Texte, in welchen die Entstehung der Lehre vom All-Einen sich uns darstellt, an die buddhistische Zeit heranzurücken, in der aus dem Brahma schon der Gott Brahman, aus dem Gott Brahman das ganze System der Brahma-Gottheiten sich entwickelt hat.

DRITTES CAPITEL.

Asketenthum. Mönchsorden.

Wir wenden uns dazu, die Gestaltungen des geistlichen, mönchischen Lebens zu beschreiben, welche in engem Zusammenhang mit den betrachteten Speculationen über das All-Eine und über die Erlösung sich entwickelt haben. Wie in jenen philosophischen Ideen sich die Dogmatik des Buddhismus vorbereitet, so wird in diesen Anfängen des Mönchswesens zu den äusseren Formen des buddhistischen Kirchenthums der Grund gelegt.

Beide Entwicklungsreihen, die der Innenseite und die der Aussenseite des religiösen Lebens, stehen — wie könnte das anders sein? — in engster Wechselwirkung.

Jene Speculationen, welche die Erscheinungswelt als haltlos und werthlos gegenüber dem Weltgrunde, dem Âtman, erwiesen, hatten mit einem Schlage alle jene Lebensziele, die dem natürlich-menschlichen Bewusstsein als bedeutend erscheinen, entwerthet. Opfer und äusseres Thun sind ohnmächtig, den Geist zum Âtman empor zu heben, dem eignen Ich seine Identität mit dem Welt-Ich zu erschliessen. Man muss von Allem, was irdisch ist, sich lösen, man muss fliehen von Liebe und Hass, von Fürchten und Hoffen; man muss leben als lebte man nicht. Die Brahmanen, heisst es, „die kundigen und wissenden begehren nicht nach Nachkommen: was sollen Nachkommen uns, deren Heimath der Âtman ist? Sie lassen davon

ab, dem Kindersegen nachzustreben und Gütern nachzustreben und weltlichem Heil nachzustreben, und ziehen als Bettler einher".

Viele lassen sich an weniger strenger Entsagung genügen: sie gehen wohl von ihrem Hause und geben Hab und Gut, alle Bequemlichkeit und Genüsse des gewohnten Lebens auf, aber sie ziehen nicht heimathlos umher, sondern im Walde bauen sie sich Blätterhütten und leben dort, allein oder mit ihren Weibern, von den Wurzeln und Beeren des Waldes; auch ihr geweihtes Feuer begleitet sie, und sie fahren nach wie vor fort, von den Pflichten des Opfercultus wenigstens einen Theil zu erfüllen.

Es ist wahrscheinlich, dass von Anfang an es vorzugsweise Brahmanen waren, die als Bettler oder Waldeinsiedler in der Abkehr von dem Irdischen ihrer Erlösung nachtrachteten. Aber ein ausschliessliches Anrecht der Brahmanen auf die geistlichen Güter, die zu erringen man alles irdische Gut aufgab, ist in alter Zeit nicht behauptet worden; wir haben keine Spur, dass vor Buddha oder in Buddha's eigener Zeit der Brahmanenstand mit derartigen Ansprüchen sich hervorgewagt, oder dass es irgend welcher Kämpfe bedurft hätte, um dem Fürstensohn und dem Bauer das Recht zu erobern, so gut wie der Brahmane Weib und Kind, Hab und Gut dahinten zu lassen, um als Bettelmönch in Armuth und Keuschheit nach der Befreiung seiner Seele zu streben. Neben den Brahmanen, die in den alten philosophischen Dialogen von den Geheimnissen des Âtman redend erscheinen, finden wir an mehr als einem Orte Fürsten, und auch weise Frauen fehlen in diesen Kreisen nicht; wie wollte man denen, deren Rede von der Erlösung man hörte und ehrte, den Zugang zu dem Leben heiliger Entsagung, welches den Menschen dieser Erlösung entgegenführt, verschliessen?

Ein Zug, der für die religiösen Stimmungen dieses vedischen Mönchsthums in hohem Grade characteristisch erscheint, ist

der streng festgehaltene esoterische Character des Glaubens. Man hatte das Bewusstsein, eine Erkenntniss zu besitzen, die nur Wenigen, nur Auserwählten gehören konnte und durfte, eine Art Geheimlehre, die das Leben der Nation zu durchdringen nicht berufen war. Der Vater mochte dem Sohn, der Lehrer dem Schüler das Geheimniss offenbaren, aber es fehlte in den Kreisen der Âtman-Gläubigen an der herzenswarmen Begeisterung, welche eigne Güter erst dann recht zu besitzen meint, wenn sie alle Welt herbeigerufen, um an ihrem Besitz Theil zu nehmen.

Unsre Quellen sind allzu lückenhaft, als dass wir auf dem sichern Boden überlieferter Thatsachen bleibend auch nur die Hauptmomente in der Weiterentwicklung des indischen Mönchsthums verfolgen könnten. Vermuthungsweise Constructionen müssen hier aushelfen, die selbst da, wo sie verhältnissmässig sicher zeigen, was etwa geschehen sein muss, doch, wenn wir die Züge aufsuchen, welche das Bild von diesem Geschehen zu einem lebendig anschaulichen machen könnten, uns völlig im Stich lassen.

Zwei Vorgänge, die wahrscheinlich unter einander in Verbindung standen, müssen in der Entwicklung dieses Mönchsthums von seinen Anfängen bis zu dem Zustande, welchen Buddha vorfand, eine hervorragende Rolle gespielt haben: der Zusammenschluss der Mönche und Asketen zu Ordensgemeinschaften, und sodann die Emancipation zahlreicher oder gar der meisten und überwiegenden unter diesen Gemeinschaften von der Autorität des Veda.

Es scheint, dass diese beiden wichtigen Vorgänge durch eine Veränderung des geographischen Schauplatzes wesentlich mit beeinflusst worden sind. Wir sprachen im Eingang dieser Darstellung von dem Culturgegensatz der westlichen und der östlichen Länder des Gangesgebietes: das heilige Land des Veda, die Heimath vedischer Poesie und vedischer Speculation liegt im Westen; der Osten hat den Veda und das Brahmanen-

thum von dem geistig vorausgeeilten Westen überkommen, und völlig in Fleisch und Blut ist dies fremde Element ihm nicht übergegangen. Es weht im Osten eine andre Luft; wie die Sprache dort dem weichen *l* vor dem rauhen *r* des Westens den Vorzug giebt (lâjâ „König" für râjâ), ist das ganze Wesen lässlicher; der Brahmane ist dort weniger, der Fürst und das Volk mehr. Die Bewegung, die im Westen ihren Anfang genommen, verliert hier viel von dem was in ihr phantastisch abstrus war, vielleicht auch etwas von der kühnen Grossartigkeit und scharfen Consequenz der Ideen, und dafür gewinnt sie an populärer Kraft; Fragen, die im Westen vor Allem die Schulen und die geistige Aristokratie der Nation berührt hatten, verwandeln sich im Osten in Lebensfragen des Volkes. Um das mystische All-Eine der brahmanischen Speculation kümmert man sich hier wenig[1]); desto bestimmter treten die Vorstellungen vom Leiden alles Daseins, von der sittlichen Vergeltung, vom Reinwerden des Geistes, von der Erlösung in den Vordergrund.

Es lässt sich nicht erkennen, dass erschütternde geschichtliche Ereignisse oder sociale Umwälzungen zu jener Zeit mit im Spiele waren, um die Geister auf Gedanken und Fragen wie diese mit besonderm Ernst und Nachdruck hinzuweisen. Das Christenthum hat in Zeiten schwerster Leiden, inmitten des Todeskampfes einer zusammenbrechenden Welt sein Reich gegründet. Indien lebte in gesicherter Ruhe; war die Regierung seiner Kleinstaaten die übliche orientalische Despotie, so kannte man das nicht anders und klagte darüber nicht; war die Kluft zwischen Armuth und Reichthum, zwischen

---

[1]) Es ist bezeichnend, dass, wenn auch die Speculationen der Upanishad über den Âtman und das Brahma in Buddhas Zeit längst vorgelegen und zum festen Besitz der Vedakundigen gehört haben müssen, doch die buddhistischen Texte nie, auch nicht polemisch, auf dieselben eingehen. Das Brahma als das All-Wesen wird von den Buddhisten so wenig als Element einer fremden, wie ihrer eignen Weltanschauung je genannt, so oft sie auch des Gottes Brahman gedenken.

Knechten und Herren eine weite — und das ist sie in jenem Lande zu allen Zeiten mit Naturnothwendigkeit gewesen —, so waren es keineswegs allein oder auch nur vorzugsweise die Armen und Bedrückten, die im Mönchskleide Befreiung von den Lasten der Welt suchten.

Wohl werden Stimmen voll bitterer Klagen laut über das Verderbniss der Zeit, über das unersättliche Begehren der Menschen, das von keinen Schranken weiss, bis der Tod kommt, der Arm und Reich gleich macht: „Ich sehe die Reichen in dieser Welt“, sagt ein buddhistisches Sûtra[1]); „von den Gütern, die sie gewonnen, spenden sie Andern nichts in ihrer Thorheit; gierig häufen sie Schätze zusammen und weiter und immer weiter jagen sie nach Genuss. Der König, der das Erdreich bezwungen hätte, der bis zum Ocean das Land beherrschte diesseits des Meeres, unersättlich würde er begehren nach dem das jenseits des Meeres ist. Der König und andre Menschen viel, ungesättigt in ihren Lüsten fallen sie dem Tode zur Beute; . . . den Sterbenden erretten nicht Verwandte noch Freunde und Gefährten; sein Gut nehmen die Erben; er aber erhält den Lohn seiner Thaten; dem Sterbenden gehen keine Schätze nach, nicht Weib und Kind, nicht Besitz und Königreich“. Und in einem andern Sûtra heisst es[2]): „Die Fürsten, die über Königreiche gebieten, reich an Schätzen und Besitz, sie kehren ihre Gier gegen einander, unersättlich den Lüsten fröhnend. Wenn diese also ruhelos trachten, im Strom der Vergänglichkeit schwimmend, von Gier und Gelüsten fortgerissen, wer mag da auf Erden in Ruhe wandeln“?

Aber aus Stellen wie diesen, wie sie ja den Moralpredigern aller Zeiten und aller Länder geläufig gewesen sind, dürfen wir nicht schliessen, dass damals eine Luft wehte, wie etwa zu Rom in den schwülen Zeiten des beginnenden

[1]) Raṭṭhapâla-Suttanta im Majjhima-Nikâya, fol. nṛi' der Turnourschen Hs.

[2]) Saṃyuttaka-Nikâya vol. I fol. ku' des Phayre Ms.

Cäsarenthums. Für den Inder bedurfte es solcher Zeiten nicht, um ihn vor dem Bilde des Lebens, das ihn umgab, plötzlich erschrecken, um die Züge des Todes aus diesem Bilde hervorblicken zu lassen. Aus der Unerspriesslichkeit eines Daseins, dem man nicht gelernt hat einen Halt zu geben durch Arbeiten und Kämpfen um Ziele, die der Arbeit und des Kampfes werth sind, flieht man hinaus, um der Welt entsagend den Frieden der Seele zu finden. Mehr noch die Reichen und Vornehmen als die Armen und Geringen, mehr noch Jünglinge, lebensmüde ehe sie gelebt, als Greise, die vom Leben nichts mehr zu hoffen haben, Frauen und Jungfrauen verlassen ihre Häuser und legen das Mönchs- und Nonnengewand an. Ueberall begegnen wir Bildern von den Kämpfen, wie jeder Tag sie in jener Zeit gebracht haben muss, zwischen denen, die hinaus streben, und den Eltern, oder der Gattin, den Kindern, die den Entsagungsdurstigen zurückhalten; Züge unbezwinglicher Willenskraft werden erzählt von solchen, die allem Widerstand zum Trotz die Bande, welche sie an das heimische Leben fesselten, zu zerreissen gewusst haben.

Bald traten an mehr als einem Orte Lehrer auf, die von der vedischen Tradition unabhängig einen neuen, den einzig wahren Weg der Erlösung gefunden haben wollten, und den Lehrern fehlte es nicht an Schülern, welche sich auf ihren Wanderungen durch das Land ihnen anschlossen. Unter dem Schutz der absolutesten Gewissensfreiheit, die je bestanden hat, bildeten sich Secten über Secten, die Nigganțha „die von Fesseln Befreiten"[1]), die Acelaka „die Nackten", und wie

[1]) Diese von einem ältern Zeitgenossen Buddha's begründete Secte hat sich noch heute unter dem Namen der Jaina namentlich im Süden und Westen der indischen Halbinsel erhalten. Das Bild, das wir von ihr aus ihrer übrigens verhältnissmässig modernen heiligen Literatur gewinnen, stimmt in vielen und wesentlichen Zügen mit dem Buddhismus überein. Ein Differenzpunkt lag in dem grossen Gewicht, welches die Nigganțha auf Kasteiungen legten.

weiter jene Mönchs- und Nonnengemeinschaften sich nannten, in deren Mitte die junge Gemeinde Buddha's eintrat. Der Name, den man diesen Personen selbstgewählten geistlichen Standes im Unterschied von den Brahmanen, deren Würde auf ihrer Geburt beruhte, gab, war „Samana“, d. h. Asket; so hiess Buddha der Samana Gotama; seine Jünger nannte man „die Samana die dem Sakya-Sohne anhangen“. Wahrscheinlich ist auch schon die eine und die andre unter den älteren Samana-Secten so weit gegangen, dem Lehrer, an dessen Person sie sich anschloss, ähnliche dogmatische Prädikate beizulegen, wie dies später die Buddhisten mit dem Begründer ihrer Gemeinde gethan haben: der Mann vom Stamme der Sakya ist nicht der einzige und wohl auch nicht der erste gewesen, der in Indien als „der Erleuchtete“ (buddha) oder als „der Ueberwinder“ (jina) geehrt worden ist; er war nur einer von den zahlreichen Weltheilanden und Lehrern der Götter- und Menschenwelt, die damals im Mönchsgewande predigend das Land durchzogen.

Die Wege der Erlösung, welche diese Meister ihre heilsbedürftigen Gläubigen führten, waren Legion; für uns, die wir hier nur die schwerlich unparteiischen Berichte der Buddhisten und Jainas besitzen, wird freilich das ernst Gedachte von platten oder abstrusen Einfällen weit überwogen. Da waren Asketen, die in Kasteiungen lebten, sich durch lange Zeiträume die Nahrung entzogen, sich nicht wuschen, sich nicht niedersetzten, auf Dornenlagern ruhten; da waren die Anhänger des Glaubens von der sühnenden Kraft des Wassers, die durch beständige Waschungen alle Schuld, die ihnen anhaftete, zu tilgen bedacht waren; andre trachteten Zuständen geistigen Versenktseins nach und suchten von aller Wahrnehmung sinnlicher Realitäten sich lösend mit dem Gefühl der „Raumunendlichkeit“, oder der „Vernunftunendlichkeit“, oder der „Nichtirgendetwasheit“, und wie sie diese Zustände weiter benannten, sich zu durchdringen. Dass unter den

vielerlei heiligen Männern auch die wunderlichen Heiligen nicht unvertreten waren, lässt sich denken: uns wird von einem „Hahnenheiligen“ erzählt, dessen Gelübde darin bestand, seine Speise wie ein Hahn von der Erde aufzupicken und überhaupt in allen Dingen es den Hähnen nach Möglichkeit gleichzuthun; ein andrer Heiliger ähnlichen Schlages lebte als „Kuhheiliger“, und so liefern die buddhistischen Berichte uns eine nicht geringe Musterkarte der verschiedenen Arten von Heiligen aus jenen Zeiten, von denen die Wenigsten ihre Heiligkeit vor dem Schicksal des Lächerlichen und vor ernsteren Gefahren als das Lächerliche ist, immer glücklich bewahrt zu haben scheinen.

Sophistik.

Gewisse Erscheinungen, die in dem regen Treiben dieser asketischen und philosophirenden Kreise sich entwickelten, lassen sich als eine Art indischer Sophistik bezeichnen; wo ein Sokrates kommen soll, dürfen nun einmal die Sophisten nicht fehlen. Die Bedingungen, unter denen diese Sophistik entstand, sind in der That denjenigen, welche das griechische Gegenbild derselben hervorgerufen haben, durchaus gleichartig. Auf den Spuren der Männer, die in Griechenland mit ihren einfachen, grossen Ideen dem Denken die Bahnen geöffnet haben, wie die Eleaten und der dunkle Ephesier, folgten die Gorgias, die Protagoras und eine ganze Schaar geistvoller, formgewandter, frivol angehauchter Virtuosen der Dialektik und Rhetorik. In völlig gleicher Weise knüpfte in Indien an die ernsten Denker aus der strengen, klassischen Zeit der brahmanischen Speculation eine jüngere Generation von Dialektikern an, Disputirkünstler von überwiegend materialistischem oder skeptischem Anstrich, denen es nicht an Leichtigkeit und Geschick fehlte, die Ideen ihrer grossen Vorgänger

nach allen Seiten hin zu wenden, zu modificiren, in ihr Gegentheil umschlagen zu lassen. System über System wurde, wie es scheint, mit ziemlich leichtem Baumaterial aufgeführt. Wir kennen wenig mehr, als eine Reihe von Schlagworten: da handelte es sich um Ewigkeit oder Vergänglichkeit der Welt und des Ich, oder um eine Vermittlung dieser Gegensätze, Ewigkeit nach einer Seite, Vergänglichkeit nach einer andern Seite, oder um Endlichkeit und Unendlichkeit der Welt, oder um die Behauptung von Endlichkeit und Unendlichkeit zugleich, oder um die Leugnung der Endlichkeit so gut wie der Unendlichkeit. Da tauchen die Anfänge eines logischen Skepticismus auf, die beiden Lehren, deren Schlagworte lauten: „Alles scheint mir wahr", und „Alles scheint mir unwahr", wo dann selbstverständlich dem Dialektiker, der Alles für unwahr erklärt, alsbald mit der Frage begegnet wird, ob er auch diese seine eigne Theorie, dass Alles unwahr sei, gleichfalls als unwahr anerkenne. Man streitet über die Existenz einer jenseitigen Welt, über die Fortdauer nach dem Tode, über die Freiheit des menschlichen Willens, über das Vorhandensein einer sittlichen Wiedervergeltung. Dem Makkhali Gosâla, welchen Buddha für den schlimmsten aller Irrlehrer erklärt haben soll[1]), wird die Leugnung des freien Willens zugeschrieben: „es giebt keine Macht (zu handeln), es giebt keine Kraft, der Mann hat keine Stärke, der Mann hat keine Gewalt; alle Wesen, alles was da athmet, alles Seiende, alles Lebende ist ohnmächtig, machtlos, kraftlos; durch Schicksal, Fügung, Natur wird es seinem Ziele zugeführt"; — jedes Wesen macht eine bestimmte Reihe von Wiedergeburten durch,

[1]) „Wie, ihr Jünger, von allen gewebten Gewändern, die es giebt ein hären Gewand das schlechteste heisst — ein hären Gewand, ihr Jünger, ist in der Kälte kalt, in der Hitze heiss, von schmutziger Farbe, schlecht riechend, rauh anzufühlen — so, ihr Jünger, heisst von allen Lehren der andern Asketen und Brahmanen des Makkhali Lehre die schlechteste" (Anguttara-Nikâya).

an deren Abschluss der Thor so gut wie der Weise „ein Ende des Leidens macht.“ Und auch die Existenz einer sittlichen Weltordnung wird geleugnet; Pûrana Kassapa lehrt: „Wenn man auch am südlichen Ufer des Ganges einherzieht, mordet und morden lässt, zerstört und zerstören lässt, brennt und brennen lässt, man ladet keine Schuld auf sich; es giebt keine Strafe der Schuld. Wenn man auch am nördlichen Ufer des Ganges einherzieht, Gaben vertheilt und vertheilen lässt, opfert und opfern lässt, man thut damit kein gutes Werk; es giebt keinen Lohn für gute Werke.“ Und eine andre Fassung ähnlicher Lehren: „der Weise und der Thor fallen, wenn der Körper sich auflöst, der Zerstörung und dem Nichts anheim; sie sind nicht jenseits des Todes.“ In Disputationen vor Anhängern, Gegnern und grossen Volksmassen machten diese professionellen Disputirkünstler und „Haarspalter“ — dies Wort kam schon damals in Indien auf — für ihre Theorien Propaganda; ähnlich, wenn auch ein gutes Theil plumper, wie ihre griechischen Doppelgänger, liessen sie prahlerische Verkündigungen ihrer dialektischen Unüberwindlichkeit vor sich ausgehen. Saccaka sagt: „ich kenne keinen Samana und keinen Brahmanen, keinen Lehrer, keinen Meister, kein Haupt einer Schule, auch wenn er sich den heiligen höchsten Buddha nennt, der, wenn er im Redekampf mir gegenübersteht, nicht zittern, wanken, erbeben, dem nicht der Schweiss ausbrechen würde. Und wenn ich eine todte Säule mit meiner Rede bekämpfte, würde sie vor meiner Rede erzittern, wanken, erbeben; wie viel mehr ein menschliches Wesen!“ Möglich, dass die Buddhisten, auf deren Berichte wir hier angewiesen sind, in ihrer Animosität gegen diese Klasse von Dialektikern die Farben stärker als billig aufgetragen haben; erdichtet ist der ganze Typus einer solchen Sophistik gewiss nicht. —

In diese Zeit tiefer und vielseitiger geistiger Bewegungen, die von den Kreisen brahmanischer Denker weit hinein in das Volk gedrungen waren, wo aus dem mühsamen Ringen der alten

Zeit um ihre einfachen tiefen Gedanken schon die Virtuosität der dialektischen Routine sich entwickelt hatte, wo dialektischer Skepticismus anfieng, die sittlichen Ideen anzutasten — in diese Zeit, in welcher ein leidenschaftliches Verlangen nach Erlösung von der Last des Daseins mit den ersten Zeichen sittlicher Zersetzung sich berührte, fällt das Auftreten Gotama Buddha's.

ERSTER ABSCHNITT.

Buddha's Leben[1]).

ERSTES CAPITEL.

Die Beschaffenheit der Tradition. Legende und Mythus.

Es fehlt nicht an legendenhaft klingenden Erzählungen, welche die Buddhisten über den Stifter ihres Glaubens berichten. Erfahren wir aus ihnen etwas vom Leben Buddha's? Man ist weiter gegangen und hat gefragt: hat Buddha je gelebt? Oder wenigstens, da der Buddhismus ja doch einen Begründer gehabt haben muss: hat der Buddha je gelebt, den jene Erzählungen, allerdings in übermenschlicher Gestalt und von Wundern umgeben, uns vor Augen zu stellen scheinen?

Der geistvolle Kenner des indischen Alterthums, der sich mit dieser Frage am eindringendsten beschäftigt hat[2]), Émile Senart, beantwortet dieselbe mit einem entschiedenen Nein. Mag Buddha selbst irgendwo und irgendwie gelebt haben, der Buddha, von welchem die buddhistische Ueberlieferung weiss, hat nie gelebt. Dieser Buddha ist kein Mensch; seine

[1]) Im zweiten Excurs am Schluss dieses Werkes finden sich die hauptsächlichsten auf Buddha's Leben bezüglichen Quellenmaterialien aus den heiligen Pâli-Texten gesammelt und erörtert.

[2]) Senart, Essai sur la légende du Buddha; Paris 1875.

Geburt, die Kämpfe, die er besteht, sein Tod sind nicht die eines Menschen.

Und was ist dieser Buddha? Von alten Zeiten her weiss die Natursage der Inder, wie die der Griechen und der Deutschen, von den Schicksalen des Sonnenheros zu sagen: von seiner Geburt aus der Morgenwolke, welche kaum dass sie ihm das Dasein gegeben, vor den Strahlen ihres leuchtenden Kindes selbst verschwinden muss; von seinem Kampf und Sieg über den finstern Dämon der Gewitterwolke; wie er dann triumphirend über das Firmament einherzieht, bis endlich der Tag sich neigt und der Lichtheld dem Dunkel erliegt.

Schritt für Schritt meint Senart in der Geschichte vom Leben Buddha's die Geschichte vom Leben des Sonnenheros wiederzuerkennen: wie die Sonne aus den nächtlichen Wolken, geht er aus dem dunklen Mutterschooss der Mâyâ hervor; ein Lichtglanz dringt durch alle Welten, als er geboren wird; Mâyâ stirbt gleich der Morgenwolke, die vor den Sonnenstrahlen verschwindet. Wie der Sonnenheros den Gewitterdämon, überwindet Buddha unter dem heiligen Baume in heissem Kampf Mâra den Versucher; der Baum ist der dunkle Wolkenbaum am Himmel, um den der Gewitterkampf tobt. Als der Sieg errungen ist, macht sich Buddha auf, aller Welt sein Evangelium zu predigen, „das Rad der Lehre rollen zu lassen“; das ist der Sonnengott, der sein leuchtendes Rad über das Firmament rollen lässt. Endlich neigt sich das Leben Buddha's dem Ende zu; noch erlebt er den schreckenvollen Untergang seines ganzen Hauses, des Çakya-Geschlechts, welches von den Feinden vernichtet wird, wie beim Sonnenuntergang die Mächte des Lichts im blutigen Roth der Abendwolke hinsterben. Nun ist auch für ihn selbst das Ende gekommen; die Flammen des Scheiterhaufens, auf dem der Leib Buddha's verbrannt ist, werden von Wasserströmen, die aus der Luft herabregnen, gelöscht, wie der Sonnenheld im Feuermeer seiner letzten Strahlen stirbt und in dem Nass

der Abenddünste am Horizont die letzten Flammen seiner göttlichen Leichenfeier verschwinden[1]).

Für Senart hat Buddha, der wirkliche Buddha, zwar existirt; seine Realität ist ihm, da wir die Realität der von ihm gestifteten Gemeinde sehen, ein logisches Postulat. Aber mit dieser nackten Realität ist auch Alles erschöpft. Die Phantasie seiner Gläubigen heftete an seine Person das grosse Sagengedicht vom Leben des menschgewordenen Sonnengottes; das Leben des Menschen Buddha wurde vergessen.

Man kann die geistvollen Untersuchungen Senart's nicht lesen, ohne die Energie zu bewundern, mit welcher der französische Gelehrte den Veda wie die indischen Epen, die Literatur der Griechen wie die der nordischen Völker zwingt — ein wenig Zwang kann hier eben nicht entbehrt werden — für seinen solarischen Buddha Zeugniss abzulegen. Aber man ist befremdet, dass diese so umfassende Belesenheit ein Gebiet sich nicht dienstbar gemacht hat, dem, wo es sich um die Buddhalegende handelt, denn doch nicht minder wichtige Aufschlüsse zu entnehmen gewesen wären, als den homerischen Hymnen oder der Edda: die älteste uns erreichbare Literatur des Buddhismus selbst, die ältesten Aeusserungen der Gemeinde der Buddhajünger über die Person ihres Meisters. Senart legt seiner Kritik vor Allem die bei den nördlichen Buddhisten, in Tibet, China, Nepal gangbare legendarische Biographie Lalita-Vistara zu Grunde. Aber dürfte, wer etwa eine Kritik des Lebens Jesu zu geben vorhätte, das Neue Testament zur Seite legen und statt dessen nach den apokryphischen Evangelien oder nach irgend welchen mittelalterlichen Legendenbüchern greifen? Oder verdient das Gesetz der Kritik, welches die Ueberlieferung, ehe man sie beurtheilt, zu ihrer ältesten Gestalt zurückzuverfolgen gebietet, bei der Erforschung

[1]) Vergl. Senart's angeführtes Werk, insonderheit das Résumé, S. 504 fgg.

des Buddhismus nicht ebenso ernstlich befolgt zu werden wie bei der des Christenthums?

Die ältesten Traditionen des Buddhismus aber sind die, welche sich auf Ceylon erhalten haben und von den Mönchen dieser Insel bis auf den heutigen Tag studirt werden.

Während in Indien selbst die buddhistischen Texte von Jahrhundert zu Jahrhundert immer neuen Schicksalen unterlagen, während dort die Erinnerungen der alten Gemeinde immer mehr hinter der Poesie und der Phantasterei späterer Generationen verschwanden, blieb die Gemeinde von Ceylon dem einfältig schlichten „Wort der Alten“ (Theravâda) treu. Der Dialekt selbst, in dem dasselbe überliefert war, trug dazu bei, vor Fälschungen es zu schützen, die Sprache der süd-indischen Länder, deren Gemeinden und Missionen bei der Bekehrung Ceylon's wenn nicht die erste Initiative[1]), so doch naturgemäss den wichtigsten Antheil in Anspruch genommen haben müssen. Diese Sprache der aus Südindien herübergebrachten Texte („Pâli“) ehrte man in Ceylon als heilige Sprache; man meinte, dass Buddha selbst und alle Buddhas vergangener Weltalter in ihr geredet hätten. Mochten in die auf der Insel selbst entstandene, in der ceylonesischen Volkssprache geschriebene religiöse Literatur die Legenden und Speculationen jüngerer Perioden eindringen, die heiligen Pâli-Texte blieben von denselben unberührt.

Die Pâli-Tradition vor Allem haben wir zu befragen, wenn wir wissen wollen, ob von Buddha und von seinem Leben uns Kunde erhalten ist.

---

[1]) Nach der in Ceylon fast zu kanonischem Ansehen gelangten Kirchengeschichte der Insel, die uns zuerst in Texten des 4. oder 5. Jahrh. n. Chr. vorliegt, die aber auf erheblich älteren Aufzeichnungen beruhen muss, wäre Mahinda, der Sohn des grossen indischen Königs Asoka (um 260 vor Chr.) der Bekehrer von Ceylon gewesen. Die Tradition ist offenbar in wesentlichen Stücken zurechtgemacht; wie viel oder wie wenig Wahrheit in derselben enthalten ist, lässt sich einstweilen noch nicht mit Sicherheit beurtheilen.

Da sehen wir nun zuvörderst, dass von Anfang an, so weit wir der Zeit nach die Aeusserungen des buddhistischen religiösen Bewusstseins zurückverfolgen können, die Ueberzeugung fest steht, dass die Quelle des seligmachenden Erkennens und heiligen Lebens das Wort eines Lehrers und Stifters der Gemeinde ist, den man als den Erhabenen (bhagavâ) oder als den Erkennenden, den Erleuchteten (buddha) bezeichnet. Wer in die geistliche Brüderschaft einzutreten begehrt, spricht dreimal die Worte: „Ich nehme meine Zuflucht beim Buddha; ich nehme meine Zuflucht bei der Lehre; ich nehme meine Zuflucht bei der Gemeinde“. Bei der halbmonatlichen Beichtfeier, deren Liturgie den allerältesten Denkmälern des buddhistischen Gemeindelebens zugehört, ermahnt der Mönch, welcher die Feier leitet, die anwesenden Brüder, keine Sünde, die sie begangen, zu verschweigen, denn Verschweigen ist Lügen, „wissentliche Lüge aber, ihr Brüder, bringt Zerstörung; also hat der Erhabene gesagt.“ Und dieselbe Beichtliturgie characterisirt Mönche, die sich zu Irrlehren bekennen, dadurch dass sie ihnen die Worte in den Mund legt: „also verstehe ich die Lehre, die der Erhabene verkündet hat“, u. s. w. Ueberall wird als Quelle der Wahrheit und des heiligen Lebens nicht eine unpersönliche Offenbarung, auch nicht das eigene Denken für sich allein, sondern die Person, das Wort des Meisters, des Erhabenen, des Buddha anerkannt.

Und diesen Meister betrachtet man nicht als einen Weisen der grauen Vorzeit, sondern man weiss von ihm als von einem Menschen, der in nicht ferner Vergangenheit gelebt hat. Von seinem Tode bis zum Concil der siebenhundert Aeltesten zu Vesâlî (um 380 vor Chr.) rechnet man ein Jahrhundert, und es kann für ausgemacht gelten, dass die grosse Hauptmasse der heiligen Texte, in welchen von Anfang bis zu Ende seine Person und sein Lehren im Mittelpunkt steht, in denen von seinem Leben und von seinem Tode erzählt wird, noch vor dieser Kirchenversammlung verfasst worden ist; die ältesten

Bestandtheile dieser Texte, wie die eben erwähnte Beichtliturgie, gehören sogar aller Wahrscheinlichkeit nach viel eher dem Anfang als dem Ende dieses ersten Jahrhunderts nach Buddha's Tode an. Die Zeit also, welche die zu vernehmenden Zeugen von den Ereignissen, über welche sie zu zeugen vorgeben, trennt, ist kurz genug; sie ist nicht viel länger, vielleicht überhaupt nicht länger, als die Zwischenzeit zwischen dem Tode Jesu und der Abfassung unsrer Evangelien. Ist es glaublich, dass während eines solchen Zeitraums in der Gemeinde Buddha's alle ächte Erinnerung an sein Leben durch das auf seine Person übertragene Sagengedicht vom Sonnenhelden verdrängt werden konnte? Verdrängt werden unter einer Genossenschaft von Asketen, in deren Ideenkreise, nach dem Zeugniss der Literatur, die sie uns hinterlassen haben, eher alles Andre lebendige Geltung hatte, als eben jene Natursagen?

Prüfen wir nun näher, wie sich das Gesammtbild der Zeit, von der die heiligen Texte reden, zu der Frage nach der Persönlichkeit Buddha's stellt. Die Pâli-Bücher geben uns eine überaus concrete Vorstellung von dem Treiben der geistlichen Welt Indiens in der Periode, in welche Buddha, wenn er wirklich gelebt hat, hinein gehören muss; wir erfahren die anschaulichsten Details von all den heiligen Männern, die bald für sich allein, bald zu Gemeinden zusammengeschaart, mit und ohne Organisation, die Einen tiefer, die Andern platter dem Volke Heil und Erlösung verkündeten. Unter Andern werden da als Zeitgenossen Buddha's sechs grosse Lehrer, für die Buddhisten natürlich Irrlehrer, die Häupter von sechs andersgläubigen Sekten genannt, und einen von ihnen, den Nâtaputta, finden wir, nach Bühler's und Jacobi's schöner Entdeckung, in den Texten der noch heute in Indien zahlreich vertretenen Jaina-Sekte als den Stifter des Glaubens und als den Heiland dieser Sekte wieder, bei welcher er eine Stellung einnimmt genau derjenigen analog, die in den Texten

der Buddhisten Buddha beigelegt wird. Für diesen Nâtaputta also sind wir in der Lage, zwei Reihen von Zeugnissen zu besitzen, die seiner eignen Anhänger, für welche er der Heilige, der Erleuchtete, der Sieger (Jina), der Buddha ist — auch diesen letzten Ausdruck brauchen die Texte der Jainas —, und die Angaben der Buddhisten, die ihn als irrlehrerisches Asketenhaupt, als einen falschen Prätendenten auf die Würde, die in Wahrheit dem Buddha gebührt, kennzeichnen. Zufällig machen sowohl die Buddhisten wie die Jainas den Ort namhaft, an welchem Nâtaputta gestorben ist; beide nennen denselben Ort, die Stadt Pâvâ: ein kleiner aber keineswegs unerheblicher Beitrag zur Würdigung dieser Ueberlieferungen. Die Uebereinstimmung der Zeugnisse über einen Nebenumstand dieser Art macht uns fühlbar, dass wir uns hier auf dem festen Boden historischer Realität bewegen.

Es ist evident, dass Buddha ein Mönchshaupt war von eben demselben Typus, dem auch jener Nâtaputta angehörte, dass er in der Tracht und mit allem was die äussere Erscheinung eines Asketen ausmachte, von Stadt zu Stadt zog, lehrte und einen Kreis von Jüngern um sich sammelte, denen er ihre einfachen Ordnungen gab, wie die Brahmanen und die andern Mönchsgenossenschaften die ihren halten.

Ich meine, so viel wenigstens dürfen wir auch im allerungünstigsten Fall als unser sicheres Wissen, so sicher wie ein Wissen von derartigen Dingen überhaupt sein kann, in Anspruch nehmen.

Aber ist hiermit das für uns Erreichbare erschöpft? Sind in der Sagenmasse, welche die Ueberlieferung bietet, nicht noch weitere, bestimmtere Züge von geschichtlicher Realität auffindbar, die zu jenem ersten Umriss hinzukommen, ihn zu beleben?

Wir wollen, um diese Frage beantworten zu können, zunächst das Aussehen dieser Ueberlieferung des Näheren beschreiben.

Als Hauptsatz muss hier vorangestellt werden: eine Biographie Buddha's aus alter Zeit, aus der Zeit der heiligen Pâli-Texte ist uns nicht erhalten und hat es, wie wir mit Sicherheit sagen können, nicht gegeben[1]). Und dies ist auch recht wohl begreiflich. Der Begriff der Biographie war an sich dem Bewusstsein jener Zeit fremd. Das Leben eines Menschen als ein Ganzes, seine Entwicklung vom Anfang bis zum Ende

[1]) Der Beweis für diese Behauptung beruht ebenso sehr auf dem, was die Pâli-Texte enthalten, wie auf dem, was sie nicht enthalten. Sie enthalten weder eine Buddhabiographie noch auch nur die leiseste Spur von der einstigen Existenz einer solchen, und schon dies allein ist entscheidend. Der Verlust von Texten, die man einmal besass, und noch dazu der Verlust jeder Erinnerung an dieselben, ist in der Literaturgeschichte des Tipitaka unerhört. Dagegen enthalten die Texte bald hier bald da unzusammenhängende Bruchstücke aus Buddha's Lebensgeschichte in einer Form, wie unser 2. Excurs sie veranschaulichen wird, und die so nicht gedacht werden könnte, wenn die ganze Buddhabiographie damals bereits einen zusammenhängenden literarischen Ausdruck gefunden hätte. — Senart (S. 7, 8) hat die Thatsache nicht übersehen, dass in der südbuddhistischen heiligen Literatur sich nicht einmal ein Werk wie im Norden der Lalita Vistara findet, in welchem Buddha's Leben wenigstens bis zum Anfang seiner Lehrthätigkeit zusammenhängend erzählt wird. Aber die Erklärung, welche der französische Gelehrte von dieser Thatsache giebt, dürfte schwerlich viele Anhänger finden. Die Buddhalegende mit ihrem populären Wesen, sagt er, „a dû demeurer particulièrement vivace parmi les populations dont elle était réellement l'oeuvre, et qui, dès le début, avaient activement collaboré à l'établissement et aux progrès de la secte nouvelle. À Ceylan au contraire, où le buddhisme s'introduisit surtout par une propagande théologique et sacerdotale, des récits de ce genre n'avaient ni pour les prédicateurs ni pour leurs néophytes un intérêt si sensible ni si vivant.“ Diesen angeblichen Unterschied zwischen der dogmatischen Richtung der Ceylonesen und den populär-legendarischen Neigungen der nördlichen Kirche zu erweisen wird nicht leicht sein. In der That ist das höhere Alter der Pâli-Redaktion der heiligen Texte, verglichen mit der von jüngeren literarischen Strömungen durch und durch inficirten nördlichen Redaktion, der einzige und vollkommen hinreichende Erklärungsgrund der in Frage stehenden Thatsache.

als einheitlichen Vorwurf für literarische Behandlung zu erfassen, dieser Gedanke, so natürlich und selbstverständlich er uns erscheint, war in jener Zeit noch nicht gedacht worden.

Es kam dazu, dass damals das Interesse am Leben des Meisters durchaus hinter dem auf seine Lehre gerichteten zurücktrat. Ist es doch in den Kreisen der altchristlichen Gemeinde und in denen der sokratischen Schule nicht anders ergangen. Lange, ehe man anfieng, das Leben Jesu in der Weise unsrer Evangelien aufzuzeichnen, war in den jungen Gemeinden eine Sammlung von Reden und Aussprüchen Jesu (λόγια κυριακά) verbreitet; dieser Sammlung war von eigentlich erzählendem Stoff eben nur dasjenige beigefügt, was nöthig war, um die Veranlassung, die äussern Umstände, unter denen die einzelnen Reden gehalten worden, mitzutheilen. Auf irgendwelchen historischen Pragmatismus oder auf chronologische Treue machte diese Sammlung von Reden Jesu keinen Anspruch. Aehnlich die sokratischen Denkwürdigkeiten des Xenophon. Die Art und Weise des sokratischen Wirkens wird hier an einer reichen Fülle einzelner Gespräche des Sokrates veranschaulicht. Das Leben des Sokrates aber hat uns weder Xenophon noch irgend einer der alten Sokratiker mitgetheilt. Was sollte sie auch dazu bewegen? Die Gestalt des Sokrates war den Sokratikern merkwürdig durch die Worte der Weisheit, die von den Lippen des grossen Sonderbaren gekommen sind, nicht durch ihre ärmlichen äussern Lebensschicksale.

Die Entwicklung der Ueberlieferungen von Buddha entspricht diesen Gegenbildern so genau wie möglich. Früh hat man angefangen, die Reden, die der grosse Lehrer gehalten, oder wenigstens Reden in der Art und Weise, wie er sie gehalten, zu fixiren und in der Gemeinde zu überliefern. Wo und zu wem er jedes Wort gesagt hatte oder gesagt haben sollte, unterliess man nicht zu bemerken; das gehörte dazu, die Situation concret zu fixiren und dadurch die Authenticität

der betreffenden Worte Buddha's über jeden Zweifel zu verbürgen. Wann Buddha aber so oder so geredet, danach fragte man nicht. Die Erzählungen heben an: Zu einer Zeit — oder: zu dieser Zeit verweilte der erhabene Buddha an dem und dem Orte; eine Zeitangabe, die keine ist. Für das Wann der Dinge hat man überhaupt in Indien nie ein rechtes Organ gehabt. Und vollends im Leben eines Asketen, wie Buddha war, verfloss ein Jahr nach dem andern so vollkommen gleichmässig, dass es der Gemeinde als sehr überflüssig erscheinen musste, zu fragen: wann ist dies und das geschehen, dies und das Wort gesprochen worden? — falls man überhaupt an die Möglichkeit einer solchen Frage gedacht hat[1]).

Gewisse Ereignisse aus dem Laufe seines Wanderlebens, Begegnungen mit diesem und jenem andern Lehrer, mit diesem und jenem weltlichen Gewalthaber, verbanden sich mit der Erinnerung an die eine und die andre wirkliche oder erfundene Rede; vor Allem die Anfangsstadien seiner öffentlichen Laufbahn, die Bekehrung seiner ersten Jünger, und dann wieder das Ende, seine Abschiedsreden von den Seinen und sein Tod standen erklärlicherweise im Vordergrunde dieser Erinnerungen. So hatte man biographische Fragmente, aber eine Biographie ist erst in viel späterer Zeit aus ihnen geformt worden.

Verhältnissmässig spärlich sind in den ältern Quellen die Nachrichten von dem früheren Leben Buddha's, von der Zeit vor dem Beginn seiner Lehrwirksamkeit, oder um mit den Indern zu reden, der Zeit vor Erlangung der Buddhaschaft,

[1]) Später hat man übrigens diese Frage in der That aufgeworfen und war dann auch selbstverständlich keinen Augenblick in Verlegenheit sie zu beantworten. Es entstanden die grossen Listen, in denen gesagt war, was Buddha im 6., 7., 8. u. s. w. Jahre seiner Buddhaschaft gesagt und gethan hat (s. z. B. Bigandet, life of Gaudama, p. 160 fgg.). Die völlige Werthlosigkeit dieser spät entstandenen Listen liegt, wenn man das absolute Schweigen der heiligen Texte über chronologische Dinge bedenkt, auf der Hand.

als er das erlösende Wissen, welches ihn zum Lehrer der Götter- und Menschenwelt machte, noch nicht besass, sondern suchte. Dass wir von diesen Zeiten weniger hören, ist erklärlich. Das Interesse der Kirche haftete nicht so sehr an der irdischen Person des Kindes und Jünglings aus dem Hause der Çakya, als an der Person des „erhabenen, heiligen, universalen Buddha“. Man wollte wissen, was er geredet von dem Zeitpunkt an, wo er zum Buddha geworden war; dahinter trat jedes andre Interesse, selbst das Interesse an seinem Kampf um die Buddhaschaft zurück[1]). Erst spätere Jahrhunderte, die in ganz anderm Massstabe als die alte Zeit die Geschichte Buddha's mit Wundern über Wunder ausgestattet haben, wandten sich mit besonderer Vorliebe dazu, die Gestalt des gebenedeiten Kindes mit den ausschweifendsten Schöpfungen einer schrankenlosen Phantasie zu umgeben.

Prüfen wir nun die Ueberlieferung, und zwar die ältere, in den heiligen Pâli-Texten enthaltene Ueberlieferung, um festzustellen, welcher Art die in ihr sich findenden sagenhaften Elemente sind.

Es versteht sich von selbst, dass dem gläubigen Bewusstsein das irdische Erscheinen des Welterlösers sich auch äusserlich als ein Ereigniss von unvergleichlichem Gewicht zu erkennen geben muss; für den Inder, der bei den kleinsten Vorfällen des eignen täglichen Lebens gewohnt war und ist,

[1]) Uebrigens liegt auch in der äussern Form der Sûtra- und Vinaya-Texte ein Moment, welches das Zurücktreten der Erzählungen aus Buddha's Jugend wesentlich mit bedingt. Da es sich in diesen Texten, mit verschwindenden Ausnahmen, nicht um beliebige, in frei gewählter Form gegebene Mittheilungen, sondern jedesmal um eine Lehrrede Buddha's oder um eine von Buddha für seine Jünger erlassene Verordnung handelt, können für die einleitende Erzählung über die Veranlassung zu der betreffenden Aeusserung Buddha's nur Erlebnisse aus seiner Buddha-Laufbahn verwandt werden; seine Jugendzeit konnte nur in gelegentlichen Anspielungen berührt werden oder so, dass ihm selbst Mittheilungen über dieselbe in den Mund gelegt wurden.

auf die begleitenden Zeichen zu achten, wäre es die unmöglichste Vorstellung gewesen, dass nicht schon die Empfängniss des erhabenen, heiligen, universalen Buddha von den gewaltigsten Zeichen und Wundern hätte angekündigt, gleichsam von dem ganzen Universum hätte mitgefeiert sein sollen. Ein unermesslicher Lichtglanz dringt durch das All; die Welten erbeben; die vier Gottheiten, welche die vier Himmelsgegenden in ihrer Obhut halten, kommen herbei, um über der schwangern Mutter zu wachen. Nicht minder ist die Geburt von Wundern begleitet. Die Brahmanen besassen Aufzählungen der körperlichen Zeichen, die dem Menschen Glück und Unglück bedeuten; das Buddhakind muss selbstverständlich alle heilverkündenden Zeichen in der höchsten Vollendung an sich tragen, in derselben Vollendung, wie ein weltbeherrschender Monarch; die Zeichendeuter sagen: „wenn er ein weltliches Leben wählt, wird er zum Weltherrscher; entsagt er der Welt, wird er zum Buddha.“

Wir brauchen die legendarischen Züge dieser Art nicht zu häufen; ihr Character kann nicht missverstanden werden. Wie es für das Bewusstsein der Christengemeinde sich von selbst verstand, dass alle Macht und Herrlichkeit, welche die Propheten des alten Testamentes besessen, in erhöhtem Glanze der Person Jesu beigewohnt haben musste, so war es natürlich, dass die Buddhisten alle Wunder und Vollkommenheiten, die nach indischer Vorstellung den gewaltigsten Helden und Weisen zukommen, dem Stifter ihrer Gemeinde beilegten. Unter den Grundlagen aber, auf welchen die indischen Anschauungen über das, was zu einem allgewaltigen Helden und Weltüberwinder gehört, beruhen, fehlt selbstverständlich nicht der alte, in seiner ursprünglichen Bedeutung längst unverständlich gewordene Naturmythus; und so kann es nicht überraschen, wenn der eine und der andre unter den Zügen, die im Kreise der Mönche und der gläubigen Laienbrüder zur Verherrlichung Buddha's erzählt wurden, zuletzt, durch manche Vermittlungen

hindurch, mit dem zusammenhängt, was viele Jahrhunderte zuvor unter den Hirten und Bauern der vedischen Zeit, und noch viel früher unter den gemeinsamen Vorvätern des indischen, griechischen, deutschen Stammes die Volksphantasie von dem Sonnenhelden, dem strahlenden Vorbild alles irdischen Heldenthums gedichtet hatte. Dies das Element des Richtigen, welches der Theorie Senart's von dem solarischen Buddhaheros nicht abgesprochen werden darf.

Bei einer zweiten Gruppe legendarischer Züge kann es zum Theil schon zweifelhaft sein, ob wir in ihnen nicht geschichtliche Erinnerung besitzen. Flossen die bisher erwähnten Elemente der Buddhatradition aus dem allgemeinen Glauben an Buddha's Alles überragende Macht und Herrlichkeit, so wurzeln die bei weitem wichtigeren und hervortretenderen Züge, von denen wir jetzt sprechen wollen, theils in den speciellen theologischen Prädicaten, welche die buddhistische Speculation dem Heiligen, Erkennenden, Erlösten beilegte, theils in den äussern Vorkommnissen, die im Leben der indischen Asketen gäng und gebe waren und mithin nach einem Schluss, wie er der Legende so natürlich ist, auch im Leben Buddha's, des idealen Asketen, nicht gefehlt haben dürfen.

Was den Buddha zum Buddha macht, ist, wie sein Name sagt, sein Erkennen. Dies Erkennen besitzt er nicht, wie etwa Christus, vermöge einer alles Menschliche überragenden metaphysischen Hoheit seines Wesens, sondern er hat es erworben, bestimmter ausgedrückt, erkämpft. Der Buddha ist zugleich der Jina, d. h. der Sieger. Der Geschichte des Buddha muss deshalb die Geschichte des Kampfes um die Buddhaschaft vorangehen.

Zum Kampf gehört ein Feind, zum Sieger ein Besiegter. Dem Fürsten des Lebens muss der Fürst des Todes gegenüberstehen. Wir sahen, wie für das indische Bewusstsein sich die Identification zwischen dem Reich des Todes und dem Reich dieser Welt vollzogen hat; wir erinnern uns der Rolle

des Todesgottes in der vedischen Dichtung von Naciketas, welchem er langes Leben und alle Fülle der Lust verheisst, damit er auf das Erkennen verzichte. So tritt auch dem nach der Buddhaschaft ringenden Asketen Mâra, der Tod entgegen, der Herr aller Weltlust, die ja nichts ist, als der verhüllte Tod. Auf Schritt und Tritt folgt Mâra seinem Feinde und wartet des Augenblicks der Schwäche, um sich seiner Seele zu bemeistern. Es kommt kein solcher Augenblick. Durch mancherlei Misslingen, durch schwere innere Kämpfe hindurch bleibt Buddha fest.

Als er im Begriff ist, die erlösende Erkenntniss, welcher all sein Ringen gilt, zu ergreifen, tritt Mâra zu ihm, um mit versuchenden Worten ihn von dem Wege des Heils abzulenken. Vergeblich. Buddha erlangt das seligmachende Wissen und die höchste Heiligkeit.

Wir wählen die Erzählung von diesem letzten Kampf und Sieg, um an ihr den Gegensatz der Senart'schen und unsrer eignen Auffassung von dem Wesen dieser Legenden zu veranschaulichen.

Wie erzählt die alte Gemeinde die Geschichte von der Erlangung der erlösenden Erkenntniss? Was ist ihr an diesem Vorgang das Wesentliche? Durchaus nur dies, dass Buddha, durch eine Reihe ecstatischer Zustände hindurchgehend, unter einem Baume sitzend in den drei Nachtwachen einer Nacht das dreifache heilige Wissen erlangt, dass seine Seele von allem sündigen Wesen frei wird und ihm die Erlösung sammt der Erkenntniss von seiner Erlösung zu Theil wird[1]). Diese rein theologischen Elemente der Erzählung überwiegen an Wichtigkeit für die Vorstellung der alten Gemeinde den Kampf gegen Mâra bei Weitem; wo in den heiligen Pâli-Texten die Erlangung der Buddhaschaft erzählt wird, ist auch nicht mit einem Wort von Mâra die Rede.

---

[1]) Siehe die Nachweisungen aus den heiligen Texten im Excurs II.

Einige Stellen der Texte[1]) aber erzählen für sich allein Begegnungen Buddha's mit Mâra; bald werden dieselben in die Zeit kurz vor, bald kurz nach der Erlangung der Buddhaschaft verlegt. Mit verführerischem Wort trachtet Mâra danach, ihn von dem Wege der Heiligkeit zu entfernen; es wird auch von Versucherinnen erzählt, die, als der Versucher selbst schon Alles verloren gegeben hat, den Kampf von Neuem aufnehmen: die Töchter Mâra's, mit Namen Begier, Unruhe, Lust. Buddha bleibt unentwegt in seiner seligen Ruhe.

Dies die schmucklosen Vorstellungen der alten Gemeinde. Die einfachen Gedanken, aus denen heraus dieselben sich gebildet haben, liegen, scheint es, so klar zu Tage, dass es selbst für den Scharfsinn Senart's keine leichte Aufgabe sein würde, zu zeigen, dass dies der alte Naturmythus vom Siege des Sonnenhelden über die Wolkendämonen ist. Senart versucht dies auch nicht, sondern er lässt diese Fassung der Legende vollkommen unbeachtet.

Statt ihrer legt er seiner Kritik das Zaubermärchen zu Grunde, in welches der groteske Geschmack späterer Zeiten jene alte Erzählung verwandelt hat[2]). Buddha setzt sich unter dem Baum der Erkenntniss nieder mit dem festen Entschluss, nicht aufzustehen, bis er die erlösende Erkenntniss errungen. Da naht Mâra mit seinen Heerschaaren; die Dämonenmassen dringen mit feurigen Waffen, unter dem Wirbeln von Orkanen, Finsternissen, niederströmenden Wasserfluthen auf Buddha ein, ihn vom Baume zu vertreiben; Buddha hält unbewegt Stand; endlich fliehen die Dämonen.

Man müsste, wollte man ein vollständiges Bild der

[1]) Besonders kommen hier die in Versen abgefassten Texte in Betracht, in welchen das legendarische Element gegenüber dem rein dogmatischen überhaupt bei weitem mehr in den Vordergrund tritt, als in den Prosa-Sûtras. Siehe die Nachweisungen im Excurs II.

[2]) Die hauptsächlichsten Quellen für diese jüngere, den heiligen Pâli-Texten vollkommen fremde Form der Legende sind der Commentar des Jâtaka (I p. 69 fgg.) und der Lalita Vistara (Cap. 19 fgg.)

mythologischen Phantasien Senart's geben, die Geschichte von diesem Kampf Buddha's und der Dämonen viel eingehender wiedergeben, als ich mich bei diesem wüsten und plumpen, dem älteren Buddhismus vollkommen fremden Mirakel- und Sensationstableau dazu entschliessen kann. Ich beschränke mich auf die Erörterung einiger characteristischer Züge.

Der Baum unter dem Buddha sitzt. Mâra will ihn von demselben verdrängen, d. h. natürlich, er will den Entschluss Buddha's, nicht aufzustehen, ehe die Erlösung errungen ist, zu Schanden machen. Der Dämon spricht: der Sitz gehört dir nicht, er gehört mir.

Also, schliesst Senart, das wahre Objekt des Kampfes ist der Baum. Der Baum gehört Mâra; Buddha hat ihn in Besitz genommen. Ihm die Erlösung streitig machen und den Baum ihm streitig machen, ist dasselbe. Wie kommt der Baum zu dieser Wichtigkeit? Welches ist das Band, das an den Besitz des Baumes den Besitz des erlösenden Wissens knüpft, auf welches Buddha's Trachten gerichtet ist?

Der Veda weiss von dem Himmelsbaum, den der Blitz zerschlägt; die Mythologie der Finnen kennt die himmlische Eiche, welche der Sonnenzwerg umstürzt. Yama, der Todesgott des Veda, sitzt trinkend mit den Schaaren der Seligen unter einem schön belaubten Baum, wie in der nordischen Sage Hel's Sitz an der Wurzel der Esche Yggdrasill ist.

Der Baum ist der Wolkenbaum; in der Wolke ist das himmlische Nass gefangen und wird vom finstern Dämon bewacht; um die Wolke und um das Ambrosia, welches sie birgt, kämpfen in der Vedasage die Mächte des Lichtes und der Finsterniss ihren grossen Kampf: eben das ist der Kampf Buddha's mit den Schaaren des Mâra. In der Wolkenschlacht wird das Ambrosia (amṛita), das in der Wolke weilt, errungen; die Erleuchtung und Erlösung, welche Buddha erkämpft, wird auch ein Ambrosia (amṛita) genannt; das Reich des Wissens ist das Land der Unsterblichkeit (padam amṛitam).

Dies die Deutung Senart's.

Hätte der scharfsinnige Gelehrte sie aufgestellt, wenn ihm die alte Erzählung von dem Vorgang unter dem Baume gegenwärtig gewesen wäre, welche allein aus dogmatischen Elementen wie der Beschreibung der vier Ecstasen und des dreifachen von Buddha erworbenen Wissens gebildet ist? Wenn ihm bekannt gewesen wäre, dass Buddha und Mâra in den älteren Texten gar nicht unter dem Baum, noch weniger um den Baum kämpfen? Dass das Einzige, was wir in jenen Texten von dem Baum der Erkenntniss, dem angeblichen Wolkenbaum und Ambrosiabaum hören, nur dies ist, dass Buddha an seinem Fuss sass, als er in jene Meditationen, die ihn zur höchsten Erkenntniss geführt haben, sich versenkte[1])? Wo sassen in Indien zu Buddha's Zeiten und wo sitzen dort heutzutage Asketen, die kein häusliches Obdach haben, und wanderndes Volk anders als am Fuss eines Baumes[2])? Wir sind

[1]) Es ist ungemein bezeichnend für die Methode der Senart'schen Kritik, dass er einen Text vom Schlage des Saddharmapuṇḍarîka anführt (S. 247 A. 1), um die Untrennbarkeit der Begriffe Buddha und Erkenntnissbaum darzuthun; er hätte die heiligen Pâli-Texte anführen sollen, um die vollkommene Nebensächlichkeit des Baumes zu constatiren.

[2]) Buddha verweilt sieben Tage lang am Fuss des Banyanenbaumes Ajapâla (Mahâvagga I, 2 und 5), ebenso lange am Fuss des Mucalinda-Baumes (I, 3), und des Râjâyatana-Baumes (I, 4). Auf dem Wege von Benares nach Uruvelâ verlässt er die Strasse um in einem Gehölz am Fuss eines Baumes sich niederzusetzen (I, 15, 1). Aehnlich der Mönch Kassapa (Cullavagga XI, 1, 1). Ânanda, von Buddha aufgefordert, ihn für eine Weile zu verlassen, „setzte sich nicht fern am Fuss eines Baumes nieder“ (Mahâ Parinibbâna S. p. 24). In einer Beschreibung des geistlich strebenden Asketen (im Cûlahatthipadopamasutta) heisst es: „er weilt an einsamer Stätte, im Walde, am Fuss eines Baumes, auf einem Berge, in einer Höhle, in einer Berggrotte, an einer Leichenstätte, in der Wildniss, unter freiem Himmel, auf einem Haufen Stroh“ (vgl. auch Cullavagga VI, 1, 1). Die Zahl dieser Belege für das Verweilen der Asketen unter Bäumen liesse sich nach Belieben vervielfachen, wenn es dessen bedürfte.

nicht vergleichende Mythologen und erinnern uns, dass ausser den Wolkenbäumen, die vom Blitz zerschmettert oder vom Sonnenzwerg umgestürzt werden, auch auf dieser Erde Bäume wachsen, und wir gehen so weit zu vermuthen, dass die Bäume, an deren Fuss Gotama Buddha zu sitzen und zu meditiren pflegte, dieser zweiten, zwar viel weniger tiefsinnigen aber doch auch recht weit verbreiteten Klasse von Bäumen angehört haben.

Und nicht glücklicher, als mit dem Baum der Erkenntniss, sind wir darin, uns von dem mythischen Gehalt der andern Elemente jener Erzählung[1]) überzeugen zu können. Die Dämonen, welche gegen Buddha anstürmen, schleudern Berge

---

[1]) Auch nicht von der mythologischen Deutung der Person Mâra's selbst als eines Gewitterdämons. Es ist völlig irre führend, zur Deutung der so einfachen und durchsichtigen Conception Mâra's den ganzen Apparat der vedischen Mythologie und Symbolik, vom erstgebornen Kâma (Liebe) bis zum atmosphärischen Agni und dem Dämon Namuci aufzubieten. Die ursprüngliche und beherrschende Vorstellung, welche in der Personification Mâra's zum Ausdruck gebracht wird, ist die des Todes; das sagt der Name (Mâra, zuweilen Antaka, vgl. oben S. 59 Anm.) deutlich genug. Dass aber der Todesfürst zugleich der Herrscher über das Reich irdischer Lust, der Versucher zu dieser Lust ist und sich so mit Kâma berührt, ist in der Entwicklung, welche die vorbuddhistische wie die buddhistische Speculation genommen hat, hinreichend motivirt (s. oben S. 59). Am wenigsten kann es befremden, wenn die buddhistische Poesie Mâra, dem bösen Feinde, gelegentlich den Namen eines Dämon beilegt, der im Veda als Feind Indra's genannt wird, des Namuci (übrigens bemerkt schon das Çatapatha Br. XII, 7, 3, 4 in einer Besprechung von Ṛv. VIII, 14, 13: pâpmâ vai Namuciḥ); aus solchen Namensübertragungen, die nicht aus der Natur der betreffenden Wesen fliessen, sondern rein secundär sind, mythologische Schlüsse zu ziehen, verbietet die Natur der Sache; wenn wir von der Titanennatur eines Faust reden, wer wollte darauf mythologische Schlüsse über die Entstehung der Faustsage bauen? — Die Identität des buddhistischen Mâra mit dem Mairya (Beiwort des Ahriman, der den Zoroaster versucht) des Avesta ist in besonnener Weise von Senart (p. 244 Anm.) und in Uebereinstimmung mit ihm von Darmesteter (Ormazd et Ahriman p. 202) abgelehnt worden.

von Feuer, Bäume mit ihren Wurzeln, glühende Eisenmassen, und „wie wenn diese so klare und so bekannte Symbolik noch nicht genügte, vollenden Regen, Finsternisse, Blitze das Bild und stellen sich als die characteristischten Züge der ganzen Scene dar[1])." Uns will es scheinen, als ob nichts weniger characteristisch sein kann, als gerade diese Züge; für den Angriff dämonischer Heerschaaren bietet sich der Phantasie nichts natürlicher und nothwendiger dar, als eine Staffage von Blitz, Donner und Finsternissen[2]). Oder sind die Geister, von denen Caliban auf der Zauberinsel so lästig und lustig gepeinigt wird, auch Gewitterdämonen?

Der besiegte Mâra wird einem Rumpf ohne Hände und Füsse verglichen[3]), und ganz ebenso wird im Veda der Wolkendämon Vritra, den Indra mit seinem Donnerkeil zerschmettert, „fusslos und handlos" genannt. Aber was da von Mâra gesagt wird, ist nicht mehr als eine unter hundert für ihn gebrauchten Vergleichungen und beweist schon deshalb nicht viel; und ausserdem, kann man Hand und Fuss nicht auch in andern Schlachten verlieren, als eben in der Gewitterschlacht?

Aber genug von diesen Seltsamkeiten der Sonnenscheintheorie. Wir können mit einem Wort sagen: die Züge, aus denen die Geschichte von der Erlangung der Buddhaschaft, und, fügen wir hinzu, zahlreiche gleichartige Erzählungen der Buddhalegende bestehen, sind nicht aus der Mythologie des Veda oder gar der Edda, sondern aus der Dogmatik der buddhistischen Erlösungslehre und aus den äussern Bedingungen

---

[1]) Senart p. 200.

[2]) Möglich immerhin, dass einer und der andre dieser Züge in seinem concreten Gepräge sich zuerst in den Sagen von der Wolkenschlacht gebildet und von da her der Phantasie sich gegenwärtig erhalten hatte; das würde aber wenig für Senart's Theorie beweisen.

[3]) Senart p. 202.

und Gewohnheiten des buddhistischen Asketenlebens zu erklären.

Ein Zweifel jedoch, dies liegt auf der Hand, ist bei dieser Erklärungsmethode nie völlig zu überwinden. In jedem einzelnen Fall, in dem es gelungen ist, die Buddha beigelegten Erlebnisse als häufige oder gar regelmässige Vorfälle im Leben der indischen Asketen überhaupt zu erweisen, kann man auf doppelte Weise weiter schliessen. Entweder: wir haben hier glaubwürdige Erinnerungen vor uns, denn wir sehen, dass die Dinge sich eben so zu ereignen pflegten. Oder: wir haben hier keine glaubwürdigen Erinnerungen vor uns; gerade weil der regelmässige Gang, den die Dinge in der Zeit nach Buddha nahmen, eben dieser ist, musste die Legende von Buddha's Leben gerade diesen und keinen andern Verlauf der Sache erdichten.

Mit Sicherheit zu entscheiden, welche von beiden Schlussreihen in jedem Fall die richtige ist, ist schlechterdings unmöglich. Man wird, an diesem Punkt der Untersuchung angelangt, theils rückhaltlos sich in die Grenzen, die hier dem Forschen gesetzt sind, finden müssen, theils wird man sich wenigstens begnügen, für die grössere oder geringere Wahrscheinlichkeit einer der beiden Alternativen sich zu entscheiden, wo es dann natürlich nicht gelingen kann, von den ausschlaggebenden Momenten dasjenige des subjectiven Gefühls ganz zu entfernen.

Abstrahiren wir nun von den Traditionen der bezeichneten Kategorien, welche sämmtlich unhistorisch oder doch des unhistorischen Characters verdächtig sind, so behalten wir als festen Kern der Erzählungen von Buddha eine Reihe positiver Thatsachen übrig, die wir als einen zwar sehr bescheidenen, aber vollkommen gesicherten Besitz für die Geschichte in Anspruch nehmen dürfen.

Wir wissen von Buddha's Heimath und von dem Geschlecht, aus welchem er stammte. Wir wissen von seinen

Eltern, von dem frühen Tode seiner Mutter, von deren Schwester, die den Knaben aufgezogen hat. Wir kennen eine Anzahl weiterer Angaben ähnlicher Art, die sich auf die verschiedenen Theile seines Lebens erstrecken. Es wäre ja auch selbst auf indischem Boden undenkbar, dass die Gemeinde, die sich nach dem Namen des Sakyasohnes nannte, ein Jahrhundert nach seinem Tode nicht mehr, wenn auch von Legenden eingehüllt, die correcte Erinnerung an die wichtigsten Namen der Personen um Buddha herum und an gewisse äussere Grundthatsachen seines Lebens bewahrt haben sollte. Wer hielte es für möglich, dass unter den jungen Christengemeinden des ersten Jahrhunderts die Kunde von Joseph und Maria, von Petrus und Johannes, von Judas und Pilatus, von Nazareth und Golgatha hätte verloren gehen oder durch Erfindungen verdrängt werden können? Hier wenn irgendwo gilt es, einfache Facta einfach hinzunehmen.

Oder irren wir und ist die Kritik in ihrem Rechte, welche auch hier argen Trug enthüllt? Muss nicht schon der Name von Buddha's Vaterstadt, Kapilavatthu, Verdacht erregen? Die Stätte des Kapila, des mythischen Urweisen Kapila, des Begründers der Sânkhya-Lehre[1])? Wie sollte man in einem solchen Namen nicht mythologische, allegorische, literarhistorische Geheimnisse suchen und dann natürlich auch finden? Zumal wenn man, wie Senart[2]), der Ansicht ist, dass nicht einmal

---

[1]) Die angebliche Herkunft des Buddhismus aus der Sânkhya-Philosophie spielt in manchen Darstellungen des einen wie der andern eine Hauptrolle. Ich weiss darüber nichts Besseres zu sagen, als was Max Müller gesagt hat (Chips from a German workshop I, 226): „We have looked in vain for any definite similarities between the system of Kapila, as known to us in the Sânkhyasûtras, and the Abhidharma, or the metaphysics of the Buddhists."

[2]) S. 512. Vgl. S. 380 fg. und auch Weber, Indische Literaturgeschichte (2. Auflage), S. 303. Senart findet in Kapilavatthu, wie zu erwarten, „la ville, la forteresse de l'atmosphère".

die blosse Existenz einer solchen Stadt uns durch irgend ein genügendes Zeugniss verbürgt ist.

Sind die Zeugnisse wirklich ungenügend? Die chinesischen Pilger, welche im fünften und siebenten Jahrhundert n. Chr. Indien bereisten, sahen die Ruinen der Stadt[1]). Aber, wirft Senart ein, den Ruinen kann man nicht ansehen, ob die Stadt, welcher sie zugehören, Kapilavatthu geheissen hat. Ansehen allerdings leider nicht, obwohl der an Ort und Stelle erhaltenen Tradition über die Stadt und in diesem Fall auch den zur Zeit jener Chinesen dort vorhanden gewesenen Monumenten immerhin ein gewisses Gewicht beizumessen sein wird. Die beste Bestätigung aber für das, was die chinesischen Pilger aussagen, liegt darin, dass die gelegentlichen directen Angaben und indirecten Andeutungen der heiligen Pâlibücher über die Lage der Stadt und andrerseits die Reiserouten der Pilger, welche dieselbe besuchten, wenn man Beides auf der Karte von Indien verfolgt, genau zusammen passen; zum Ueberfluss findet sich eben da, wo diesen Zeugnissen zufolge Buddha's Heimath gewesen sein muss, ein Flüsschen, welches noch heute denselben Namen trägt (Rohinî) wie ein in den Buddhatraditionen mehrfach erwähntes Flüsschen im Lande der Sakya. Ich meine, stärkere Beweise kann man bei einer früh untergegangenen Stadt in einer Gegend, in welcher systematische Ausgrabungen bis jetzt nicht gemacht sind, unmöglich erwarten[2]).

---

[1]) Es ist sehr zu bedauern, dass General Cunningham, als er die betreffenden Districte für seine archäologischen Untersuchungen bereiste, sich durch seine an diesem Punkte entschieden irrigen geographischen Hypothesen hat verleiten lassen, die Ruinen von Kapilavatthu an einem falschen Orte aufzusuchen; eine nochmalige Nachforschung in den durch die Texte klar indicirten Gegenden wäre lebhaft zu wünschen.

[2]) Wenn Senart eine entscheidende Autorität für die Existenz von Kapilavatthu vermisst, denkt er an das Schweigen der brahmanischen Literatur, insonderheit der grossen epischen Gedichte. Wer im Zu-

Auch Buddha's Mutter Mâyâ (d. h. „Wundermacht") ist durch ihren vielsagenden Namen für die Kritik bedeutsam geworden. Für Senart ist Mâyâ, die wenige Tage nach der Geburt ihres Sohnes stirbt, der Morgendunst, der vor den Strahlen der Sonne verschwindet. Wenn andrerseits Weber[1]) früher im Namen Mâyâ's einen Bezug auf die kosmogonische Potenz der Mâyâ in der Sânkhya-Philosophie hatte erkennen wollen, so hat er selbst neuerdings diese Ansicht zurückgezogen und daran erinnert, dass der Begriff der Mâyâ nicht der Sânkhya-Lehre, sondern dem Vedântasystem zugehört; man kann hinzufügen, dass den altbuddhistischen Texten überhaupt jeder philosophisch-mystische Begriff der Mâyâ gänzlich fremd ist, also auch nicht einem solchen Begriff zu Liebe der Name für Buddha's Mutter erfunden sein kann[2]).

Wir müssen bekennen, dass wir zu der Ueberlieferung grösseres Vertrauen haben. Wir glauben, dass die Stadt Kapilavatthu einst vorhanden gewesen ist, dass Buddha dort seine Jugend verlebt hat, und dass die heiligen Texte seine

sammenhang erwägt, was die Epen, die ja in westlicheren Theilen Indiens verfasst sind und deren Handlung grösstentheils in westlicheren Ländern spielt, für die Geographie des Ostens der Halbinsel ergeben und was sie nicht ergeben, wird ihr Schweigen über das gewiss nicht sehr bedeutende, überdies früh zerstörte Kapilavatthu sehr erklärlich finden.

[1]) Literaturgeschichte, a. a. O., vgl. Köppen, die Religion des Buddha I, 76.

[2]) Auch Mâyâ's Schwester Mahâprajâpatî entgeht dem Schicksal nicht, dass in ihren bedeutungsvoll klingenden Namen Merkwürdiges hineingeheimnisst worden ist (Senart, p. 339 A. 1). Senart übersetzt Prajâpatî „Schöpferin", nicht ohne selbst zu sehen, dass das gegen die Grammatik ist. Hätte die von ihm richtig bemerkte Variante Prajâvatî (im Lal. Vist.) den vorzüglichen Kenner des Pâli nicht daran erinnern sollen, dass das Wort gar nicht „Schöpferin" bedeutet, sondern für prajâvatî „die Nachkommenreiche" steht? Im Pâli ist pajâpatî (= prajâvatî) ein sehr gewöhnliches Appellativum für „Gattin", siehe Childers s. v. und Mahâvagga I, 14, 1. 2; X, 2, 3. 8. Der Sinn des Eigennamens ist also durchaus harmloser Natur.

Mutter Mâyâ nennen nicht um mythischer oder allegorischer Geheimnisse willen, sondern weil sie so hiess.

Treten wir nun, nachdem wir unsre Ansicht über den Werth der Ueberlieferung entwickelt, an die Darstellung der Lebensgeschichte Buddha's selbst heran.

ZWEITES CAPITEL.

Buddha's Jugend.

In dem Lande und in dem Geschlecht der Sakya („der Gewaltigen") ist etwa um die Mitte des sechsten Jahrhunderts vor Christus der adlige Knabe Siddhattha geboren worden. Bekannter als dieser Name, den er im häuslichen Kreise geführt zu haben scheint, sind andere Benennungen desselben geworden. Als predigend durch Indien ziehender Mönch war er seinen Zeitgenossen „der Asket Gotama" — diesen Beinamen hatten die Sakya nach der Sitte indischer Adelshäuser von einem der altvedischen Sängergeschlechter entlehnt —: uns ist kein andrer Name für diesen berühmtesten aller Inder gleich geläufig, wie derjenige, mit welchem die gläubigen Jünger seine dogmatische Würde als Ueberwinder des Irrthums, als Erkenner der erlösenden Wahrheit ausgedrückt haben, der Name Buddha, d. h. „der Erwachte, der Erkennende".

Wir können das Heimathland Buddha's auf der Karte von Indien mit ziemlicher Genauigkeit bestimmen.

Zwischen den nepalesischen Vorhöhen des Himalaya und dem mittleren Lauf der Rapti[1]), welche den nordöstlichen Theil des Reiches Oudh durchströmt, zieht sich ein Strich

[1]) Dieser Fluss kommt in der buddhistischen Literatur oft als Aciravatî vor.

ebenen, fruchtbaren Landes[1]) hin, etwa 30 (englische) Meilen breit, von den zahlreichen Flüsschen, die vom Himalaya herabkommen, reich bewässert. Dort lag das nicht eben umfangreiche Gebiet, in welchem die Herrschaft und der Grund und Boden den Sakya gehörte. Im Osten grenzte die Rohinî ihr Land gegen die Nachbarn ab; noch heute hat dies Flüsschen denselben Namen bewahrt, den es vor mehr als zweitausend Jahren trug[2]). Im Westen und Süden wird die Herrschaft der Sakya ganz oder nahezu bis an die Rapti gereicht haben[3]).

Kaum irgendwo ist das Aussehen eines Landes so vollständig vom Thun und Lassen seiner Bewohner abhängig, wie in diesen dem Himalaya benachbarten Theilen Indiens. Das Gebirge entsendet Jahr für Jahr unerschöpfliche Wassermassen; ob zum Segen oder zum Verderb des Landes, kommt allein auf die menschliche Thätigkeit an. Gegenden, die in Zeiten von Unruhen und Misswirthschaft eine sumpfige Wildniss, die Heimath pestilenzialischer Miasmen sind, können durch wenige Jahrzehnte geordneten, sichern Fleisses sich in eine Stätte reich gedeihender Cultur verwandeln und kehren, wenn jene Ursachen des Verfalls sich von Neuem einstellen, noch schneller zum Zustande der Wildniss zurück.

---

[1]) Der chinesische Pilger Hiouen Thsang (um 650 n. Chr.) sagt von Buddha's Heimathland (nach St. Julien's Uebersetzung, II, 130): „La terre est grasse et fertile; les semailles et les récoltes ont lieu à des époques regulières; les saisons ne se dérangent jamais; les moeurs des habitants sont douces et faciles".

[2]) Die Rohinî mündet bei Goruckpore, etwa 100 engl. Meilen nördlich von Benares, in die Rapti.

[3]) Das Gebiet der Sakya umfasste also, wie es scheint, nach der heutigen Eintheilung des Landes ungefähr die folgenden zum District Goruckpore gehörigen Kreise (Pergunnahs): Binayakpore, Bansee und die westliche Hälfte des Kreises Haveli. Zu einer genauen Schätzung der Grösse dieses Gebiets reichen die vorhandenen Daten selbstverständlich nicht hin; ganz ungefähr möchte ich dasselbe auf ein Drittel des Umfanges der Mark Brandenburg taxiren.

In den Zeiten der Sakya-Herrschaft muss das Land ein hoch cultivirtes gewesen sein, ein Zustand, den es unter der Regierung des grossen Kaisers Akber von Neuem erreicht hat und dem es sich eben jetzt, nach langen Perioden fortdauernder Unruhen und schweren Verfalls, unter der wohlthätigen Hand der britischen Verwaltung, welche dem Lande die mangelnden Arbeitskräfte zuzuführen bedacht ist, wieder zu nähern beginnt[1]).

Zwischen Hochwäldern von Salbäumen dehnte sich der eintönige Reichthum gelber Reisfelder aus; der Reisbau, welchen die buddhistischen Texte hier erwähnen[2]), bildet heute so gut wie in alter Zeit die Hauptcultur dieses Landes, da auf dem vortrefflichen Boden der tief gelegenen Ebenen das Wasser der Regenzeit und der Ueberschwemmungen lange stehen bleibt und die sonst für den Reisbau unentbehrliche, äusserst mühsame künstliche Bewässerung zum grossen Theil überflüssig macht. Zwischen den Reisfeldern dürfen wir uns in der Sakya-Zeit wieheute hier und dort Dörfer vorstellen, verdeckt von dem reichen dunkelgrünen Laub der Mangopflanzungen und Tamarinden, die den Dorfteich umgeben. Im Hintergrunde des Bildes, über den schwarzen Massen der Berge von Nepal, die himmelhohen Schneegipfel des Himalaya.

Der Staat der Sakya war einer jener aristokratisch regierten Kleinstaaten, von denen sich eine Anzahl an den Grenzen der grösseren indischen Monarchien erhalten hatte; wir werden nicht fehl greifen, wenn wir uns die Sakya etwa als die Vor-

[1]) Man vergleiche die Schilderungen Buchanan's, der das Land um 1810 bereiste (bei Montgomery Martin, II, 292 fgg., 402 etc.), mit A. Swinton, Manual of the Statistics of the district of Goruckpore (Allahabad 1861), und dem neuen officiellen Statistical, descriptive, and historical account of the Gorakhpur district (Allahabad 1880). p. 287, 330 u. s. w.

[2]) Unter Anderm geht die Wichtigkeit der Reiscultur für die Sakya aus dem Namen von Buddha's Vater, „Reinreis" hervor, vielleicht auch aus den wahrscheinlich allerdings fingirten Namen seiner vier Brüder: Klarreis, Starkreis, Weissreis, Unermesslicher Reis.

läufer solcher Rajputenfamilien vorstellen, wie sie sich vielfach auch in neuer Zeit gegen die benachbarten Rajas mit bewaffneten Banden erfolgreich in ihrem Besitz behauptet haben[1]). Von jenen grösseren Monarchien stand zu den Sakya in nächster Beziehung das im Westen und Süden ihnen benachbarte mächtige Kosala-Reich (etwa dem heutigen Oudh entsprechend); die Sakya betrachteten sich selbst als Kosala, und die Kosalakönige nahmen gewisse Rechte, wenn auch vielleicht nur Ehrenrechte, über sie in Anspruch; später sollen sie das Sakyaland ganz in ihre Gewalt gebracht und das regierende Geschlecht vernichtet haben[2]).

Wenn aber an kriegerischer und politischer Macht die Sakya unter ihren Nachbarn nur eine geringe Stelle einnahmen, war der hochfahrende Sinn, der in ihrem alten Geschlecht herrschte, der „Sakyastolz" sprüchwörtlich; Brahmanen, die in das Rathhaus der Sakya gekommen waren, wussten davon zu sagen, wie wenig diese weltlichen Herren, die von dem sagenberühmten König Okkâka (Ikshvâku) ihren Adel herleiteten, von den Ansprüchen der geistlichen Würde Notiz zu nehmen geneigt waren. Auch von dem Reichthum der Sakya sprechen unsre Quellen häufig[3]); sie reden von ihnen als einem

---

[1]) Ein lehrreiches Bild von diesen Verhältnissen giebt Sir W. H. Sleeman in seinem Werk „A journey through the kingdom of Oude", s. z. B. I, 240.

[2]) Der Kosala-König, welchem diese That zugeschrieben wird, ist Vidûdabha, der Sohn von Buddha's Zeitgenossen und Verehrer Pasenadi. Wenn jüngere Legenden die Sakyas noch zu Buddha's Lebzeiten untergehen lassen, so wird dies, so viel ich weiss, durch kein Zeugniss der heiligen Pali-Texte bestätigt. Vielmehr setzt die Geschichte von Buddha's Reliquien (Mahâparin. S. p. 68) voraus, dass die Sakya-Herrschaft Buddha's Leben überdauerte.

[3]) Es darf übrigens nicht verschwiegen werden, dass der Werth dieser Angaben kein vollkommen sicherer ist; da es sich darum handelte, Buddha's Trennung von seinem Geschlecht als ein, weltlich angesehen, übergrosses Opfer darzustellen, mussten die Reichthümer, die er aufgab,

„mit Gedeihen und grossem Geniessen gesegneten Geschlecht“ und gedenken des Goldes, das sie besitzen und dessen, das der Boden ihres Reiches birgt. Die Hauptquelle ihres Reichthums war ohne Zweifel die Reiscultur; auch die commercielle Position ihres Landes, das zur Vermittlung zwischen dem Berggebiet und den Ländern der Gangesebene wie geschaffen ist, wird nicht ungenutzt geblieben sein.

Eine weit verbreitete Tradition lässt Buddha einen Königssohn sein. An der Spitze jenes aristokratischen Gemeinwesens stand allerdings ein, wir wissen nicht nach welchen Normen bestelltes Oberhaupt mit königlichem Titel, der wohl hier kaum mehr als die Stellung eines primus inter pares bedeutet haben wird. Die Vorstellung aber, dass Buddha's Vater Suddhodana diese Königswürde besessen habe, ist der ältesten Gestalt, in welcher die Traditionen über die Familie uns vorliegen, durchaus fremd; vielmehr haben wir uns in Suddhodana nicht mehr und nicht weniger zu denken als einen der grossen und reichen adligen Grundbesitzer vom Sakyastamm, den erst jüngere Legenden in den „grossen König Suddhodana“ verwandelt haben.

Die Mutter des Kindes, die gleichfalls dem Sakyageschlecht angehörige Mâyâ, starb früh, wie es heisst, sieben Tage nach der Geburt des Knaben; ihre Schwester Mahâpajâpatî, eine zweite Gattin des Suddhodana, hat Mutterstelle an ihm vertreten.

Die traditionelle Erzählung lässt, gewiss der Wahrheit gemäss, den jungen Adligen seine Jugend in dem Hauptort des Sakyagebietes, in Kapilavatthu („Rothort“ oder „Rothboden“[1])

mit möglichst starken Farben geschildert werden. Aehnliches findet sich in der Biographie des Mahâvîra, des mit Buddha gleichzeitigen Stifters der Jaina-Sekte.

[1]) Montg. Martin II, 293 sagt vom District Goruckpore: „No soil of a red colour was observed on the surface, although earths of this kind may be procured by digging.“ Das reicht, wenn man die durch

verleben. Bedeutend kann diese der brahmanischen Literatur vollkommen unbekannte Stadt[1]) in keinem Fall gewesen sein, wenn auch in einem alten buddhistischen Dialog von ihr die Rede ist als einem reich bevölkerten Ort, in dessen engen Gassen sich Elefanten, Wagen, Pferde und Menschen drängten.

Von der Kindheit Buddha's wissen wir kaum etwas. Wir hören von einem Stiefbruder und einer um ihrer Schönheit willen gefeierten Stiefschwester, Kindern der Mahâpajâpatî; wie weit sie im Alter von ihrem Bruder entfernt waren, ist nicht bekannt.

Die adlige Erziehung jener dem Brahmanenthum wenig ergebenen Länder hatte vielmehr kriegerische Leibesübungen als die Weisheit des Veda zu ihrem Gegenstand; vedische Gelehrsamkeit haben die Buddhisten ihrem Meister nicht nachgesagt. Mancher Tag mag dem Knaben draussen auf den Besitzungen seines Vaters vergangen sein, wie ihn uns ein alter Text beschreibt, auf dem Felde im kühlen Schatten eines duftenden Jambubaums (Rosenapfelbaums) seinen Betrachtungen nachhängend.

Bei der reichen und vornehmen Jugend jener Zeit gehörte es zum Comfort standesgemässer Existenz, drei Paläste zu besitzen, die darauf eingerichtet waren, entsprechend dem Wechsel von Winter, Sommer und Regenzeit abwechselnd bewohnt zu werden. Die Tradition lässt auch den künftigen Buddha seine Jünglingsjahre in drei solchen Palästen zubringen, ein Leben, dessen Hintergrund dieselbe Scenerie war, deren wunderbare Pracht unverändert damals wie heute die Wohnungen der indischen Grossen umgab: schattige Gärten mit Lotusteichen,

---

die Anschwemmungen bedingte Veränderung der Bodenoberfläche im Lauf von mehr als zweitausend Jahren in Anschlag bringt, vollständig aus, den Namen Kapilavatthu zu erklären. Swinton (S. 33) erwähnt „red spots resembling carbonate of iron", in den Sandlagen unter der Oberfläche des gelben Bodens.

[1]) S. oben S. 94 A. 2.

auf denen schwimmenden Blumenbeeten gleich die leicht bewegten bunten Lotusblüthen im Sonnenglanz strahlen und Abends weithin ihre Düfte verbreiten, und ausserhalb der Stadt die Parkanlagen, nach welchen die Ausfahrten oder die Elefantenritte sich richten, wo vom Geräusch der Stadt entfernt unter dem Schattendach hoher, dichtbelaubter Mangos, Pippalas und Salbäume Ruhe und Einsamkeit den Kommenden empfängt.

Wir hören, dass der künftige Buddha vermählt war — ob mit einer oder mit mehreren Frauen, ist nicht bekannt —, und dass er einen Sohn hatte, Râhula, der später ein Glied seines geistlichen Ordens geworden ist. Wir dürfen diese Angaben um so viel weniger für erfunden halten, je unabsichtlicher und beiläufiger dieselben in der ältern Tradition auftreten, ohne dass die Person Râhula's oder seiner Mutter[1]) für irgend einen didaktischen Zweck oder für die Herbeiführung pathetischer Situationen ausgenutzt wird. Wenn man bedenkt, welche Rolle die Pflicht strenger Keuschheit in der ethischen Anschauung und in der Ordensregel der Buddhisten spielt, wird man einsehen, dass, hätten wir hier nicht Thatsachen, sondern willkürliche Erfindung vor uns, es viel mehr die Tendenz der Geschichtenschmiede hätte sein müssen, eine wirklich vorhandene Ehe des künftigen Buddha zu verschleiern, als eine, die nicht vorhanden war, zu erfinden.

Mit diesen spärlichen Zügen ist Alles erschöpft, was von Buddha's Jugendleben uns glaublich überliefert ist. Wir müssen darauf verzichten, die Frage aufzuwerfen, von welcher Seite und in welcher Form die ersten Keime der Gedanken in seine Seele gelegt worden sind, welche ihn getrieben haben, die Heimath mit der Fremde, den Ueberfluss seiner Paläste mit der Armuth des Bettelmönchs zu vertauschen. Wohl lässt

[1]) Ihr Name scheint der alten Gemeinde nicht bekannt gewesen zu sein; erst später füllten freie Erfindungen diese Lücke in verschiedener Weise aus. Vgl. Davids' und meine Anmerkung zu unsrer engl. Uebersetzung des Mahâvagga I, 54.

es sich verstehen, dass gerade in dem schwülen Einerlei der thatenlosen Ruhe und des satten Geniessens über eine ernste und kraftvolle Natur eine Stimmung der Ruhelosigkeit kommen konnte, der Durst nach einem Wagen und Kämpfen um höchste Preise, und die Verzweiflung daran, in der nichtigen Welt unerspriesslichen Genusses Stillung für diesen Durst zu finden. Wer will etwas davon wissen, in welche Gestalt diese Gedanken im Geiste des Jünglings sich gekleidet haben, und wie etwa in diese innern Vorgänge eingreifend von aussen her der Zug, der durch jene Zeit gieng, und der Männer und Frauen von ihrem Hause hinweg dem Mönchsleben zuführte, auch zu ihm gedrungen sein mag?

Wir haben in einem der heiligen Texte eine Darstellung, die in ihrer schlichten Einfalt zeigt, wie die alte Gemeinde sich das Erwachen der Grundgedanken ihres Glaubens in der Seele des Meisters vorgestellt hat.

Buddha redet zu seinen Jüngern von seiner Jugendzeit, und nachdem er von dem Ueberfluss gesprochen, der ihn in seinen Palästen umgab, fährt er fort:

„Mit solchem Reichthum, ihr Jünger, war ich begabt, in solch übergrosser Herrlichkeit lebte ich. Da erwachte in mir dieser Gedanke: 'ein thörichter Alltagsmensch, ob er gleich selbst dem Altern unterworfen und von des Alters Macht nicht frei ist, fühlt Abscheu, Widerwillen und Ekel, wenn er einen Andern im Alter sieht: der Abscheu, den er da fühlt, kehrt sich gegen ihn selbst. Auch ich bin dem Altern unterworfen und von des Alters Macht nicht frei. Sollte auch ich, der ich dem Altern unterworfen und von des Alters Macht nicht frei bin, Abscheu, Widerwillen und Ekel fühlen, wenn ich einen Andern im Alter sehe? Das käme mir nicht zu.' Indem ich, ihr Jünger, also bei mir dachte, gieng in mir aller Jugendmuth, der der Jugend innewohnt, unter. — Ein thörichter Alltagsmensch, ob er gleich selbst der Krankheit unterworfen, und von der Krankheit Macht nicht frei ist," und so fort —

es folgt dieselbe Gedankenreihe, die eben über Alter und Jugend gegeben war, jetzt in Bezug auf Krankheit und Gesundheit, sodann in Bezug auf Tod und Leben. „Indem ich, ihr Jünger," so schliesst diese Stelle, „also bei mir dachte, gieng in mir aller Lebensmuth, der dem Leben inne wohnt, unter."

Die spätere Zeit hat den Wunsch gehabt, in concreten Erlebnissen veranschaulicht zu sehen, wie dem Jungen, Gesunden, Lebensfrischen die Gedanken von Alter, Krankheit und Tod zum erstenmal und mit entscheidender Gewalt nahe getreten sind und wie er dann auf den Weg, der über die Macht alles Leidens hinwegführt, durch ein bedeutungsvolles Vorbild hingewiesen worden ist. So erfand man, oder vielmehr man übertrug auf die Jugend Gotama's eine Legende, die von einem der sagenhaften Buddha's vergangener Zeitalter erzählt wurde: die bekannte Geschichte von den vier Ausfahrten des Jünglings nach den Gärten vor der Stadt, auf denen ihm die Bilder der Vergänglichkeit alles Irdischen nach einander in der Gestalt eines hülflosen Greises, eines schwer Kranken und eines Todten entgegentreten, und ihm endlich ein Mönch mit geschorenem Haupt im gelben Gewande begegnet, ein Bild des Friedens und der Erlösung von allem Leid der Vergänglichkeit. So bereitet die jüngere Tradition die Erzählung von der Flucht Gotama's aus seiner Heimath vor; die alte Zeit weiss von dem Allen nichts. —

Als Gotama sein Haus verliess, um ein geistliches Leben zu führen, stand er, guter Ueberlieferung zufolge, im Alter von neun und zwanzig Jahren.

Es kann kein geringer Poet gewesen sein, unter dessen Hand die Geschichte von dieser Flucht zu dem Gedicht voll indischer Farbenpracht geworden ist, wie wir sie in den jüngeren Legendenbüchern lesen.

Der Königssohn kehrt von jener Ausfahrt zurück, auf welcher durch die Erscheinung des Mönches der Gedanke an

das Leben seliger Entsagung ihm nahe gebracht war. Als er seinen Wagen besteigt, wird ihm die Geburt eines Sohnes gemeldet. Er spricht: „Râhula[1]) ist mir geboren, eine Fessel ist mir geschmiedet" — eine Fessel, die ihn an das heimische Dasein, aus dem er hinausstrebt, zu ketten droht. Eine Prinzessin, die auf dem Söller des Palastes steht, sieht ihn, wie er auf seinem Wagen, von strahlendem Glanz umflossen, der Stadt naht. Bei seinem Anblick bricht sie in die Worte aus: „Selig die Ruhe der Mutter, selig die Ruhe des Vaters, selig die Ruhe des Weibes, das ihn besitzt, einen solchen Gatten!" Der Jüngling hört ihr Wort, und denkt bei sich: „Wohl mag sie sagen, dass im Mutterherzen, wenn sie solchen Sohnes Wesen schaut, selige Ruhe einkehrt, dass im Vaterherzen und im Herzen der Gattin selige Ruhe einkehrt. Von wannen aber kommt die Ruhe, die dem Herzen Seligkeit bringt?" Und er giebt sich selbst die Antwort: „Wenn das Feuer der Lust erloschen ist, wenn das Feuer des Hasses und der Verblendung erloschen ist, wenn Hochmuth, Irrthum und alle Sünden und Drangsale erloschen sind, dann findet das Herz selige Ruhe."

In seinem Palast umgeben den Königssohn schöne, geschmückte Dienerinnen, die mit Musik und Tanz seine Gedanken zu zerstreuen suchen. Aber er sieht und hört nicht auf sie und versinkt bald in Schlaf. Nachts erwacht er und sieht beim Schein der Lampen jene Sängerinnen eingeschlummert, die einen im Schlafe redend, die andern mit fliessendem Munde, noch andern ist das Gewand herabgesunken und hat widrige Gebrechen ihres Leibes entblösst. Bei diesem Anblick ist ihm, als sei er auf einem Leichenfeld voll entstellter Leichen, als stünde das Haus um ihn in Flammen. „Wehe, mich umringt Unheil," ruft er aus, „wehe, mich umringt Bedrängniss! Jetzt ist die Zeit gekommen den grossen Gang zu gehen."

---

[1]) Bei dem Namen Râhula scheint an Râhu gedacht, den Sonne und Mond verschlingenden (verfinsternden) Dämon.

Ehe er von dannen eilt, gedenkt er seines neugeborenen Sohnes: „ich will mein Kind sehen“. Er geht zum Gemach der Gattin, die auf blumenbestreutem Lager schlummert, die Hand über das Haupt des Kindes gebreitet. Da denkt er: „wenn ich ihre Hand von seinem Haupt bewege, mein Kind zu erfassen, wird sie erwachen; wenn ich Buddha sein werde, dann will ich wiederkehren und nach meinem Sohn sehen.“ Draussen wartet sein treues Ross Kanthaka, und so flieht der Königssohn, von keinem menschlichen Auge gesehen, von Weib und Kind und von seinem Reiche fort, hinaus in die Nacht, um Frieden zu finden für seine Seele und für die Welt sammt den Göttern, und hinter ihm drein zieht wie sein Schatten Mâra, der Versucher, und wartet, ob ein Augenblick kommen wird, in dem ein Gedanke der Lust oder des Unrechts, der in die ringende Seele eingienge, ihm Macht über den verhassten Feind geben möchte.

Das ist Poesie, und nun höre man die schlichte Prosa, in der eine ältere Zeit von der Flucht, oder vielmehr von dem Fortziehen Gotama's von seiner Heimath redete:

„Der Asket Gotama ist jung, in jungen Jahren, in blühender Jugendkraft, in der ersten Frische des Lebens von der Heimath in die Heimathlosigkeit gegangen. Der Asket Gotama hat, ob seine Eltern es gleich nicht wollten, ob sie gleich Thränen vergossen und weinten, sich Haare und Bart scheeren lassen, gelbe Gewänder angethan, und ist von der Heimath in die Heimathlosigkeit gegangen.“

Oder, wie es ein andres Mal heisst: „Eng bedrängt ist das Leben im Hause, eine Stätte der Unreinheit; Freiheit ist im Verlassen des Hauses; dieweil er also dachte, verliess er sein Haus.“

Es ist nöthig, über der farbenreichen Dichtung, zu welcher späte Nachfahren die Geschichte von Buddha's Fortziehen aus Kapilavatthu gestaltet haben, diese ungeschmückten Trümmer des Wenigen, was eine ältere Generation von jenen Dingen wusste oder zu wissen meinte, nicht zu vergessen.

Auf die in der Heimath zugebrachte Jugend folgt die Zeit der Heimathlosigkeit, des wandernden Asketenlebens. Nur für den, welcher die Bande von Haus und Familie von sich abgelöst hat, kann das Streben nach den ewigen Gütern zum Ziele führen; so wollte es die Anschauung jener Zeit.

Es sollen sieben Jahre des Suchens verflossen sein von dem Tage, wo Gotama seine Vaterstadt verliess, bis das Bewusstsein des Gefundenhabens ihm zu Theil wurde, bis er sich als den Buddha, den Erlösten und den Prediger der Erlösung für Götter- und Menschenwelt fühlte.

Er vertraute sich in dieser siebenjährigen Zeit zuerst nach einander der Leitung zweier geistlicher Lehrer an, um das zu finden, was die Sprache jener Zeit „die höchste Stätte edler Ruhe" nannte, das „Unentstandene, das Nirvâna, die ewige Stätte." Der Weg, den jene Lehrer ihn führten, soll auf das Hervorbringen pathologischer Zustände des Sichversenkens gerichtet gewesen sein, wie derartiges später im Buddhismus selbst eine nicht unerhebliche Rolle gespielt hat: Zustände, in denen unter lange fortgesetzter Beobachtung gewisser Körperhaltungen der Geist sich alles bestimmten Inhalts, jedes Etwas, jeder Vorstellung und, wie hinzugefügt wird, selbst der Vorstellungslosigkeit zu entäussern meint.

Unbefriedigt verliess er dann jene Lehrer und zog im Magadhalande umher, bis er nach dem Flecken Uruvelâ[1]) kam. Eine alte Erzählung legt ihm, wie er von dieser Wanderung spricht, die Worte in den Mund: „Dort dachte ich bei mir, ihr Jünger: wahrlich dies ist ein lieblicher Fleck Erde, ein schöner Wald; klar fliesst der Fluss, mit schönen Badeplätzen und lieblich, ringsum liegen Dörfer, dahin man gehen kann; hier ist gut sein für einen Edlen, der nach dem Heile strebt."

---

[1]) Buddha Gayâ, südlich von Patna. Der häufig erwähnte Fluss Neranjarâ dort heisst jetzt Phalgu. Vgl. Cunningham, Ancient Geography of India, S. 457.

Dort in den Wäldern von Uruvelâ soll Gotama lange Jahre in strengster Kasteiung gelebt haben. Es wird beschrieben, wie er da sass, die Zunge gegen den Gaumen gedrückt, mit Gewalt die Gedanken „festhaltend, festpressend, festquälend", des Augenblicks wartend, wo die überirdische Erleuchtung über ihn kommen würde. Sie kommt nicht. Er ringt nach immer vollkommener Entledigung von den letzten Forderungen der körperlichen Natur; er hält den Athem an, er enthält sich der Nahrung. Fünf andre Asketen weilen in seiner Nähe; in Bewunderung für die Gewalt, mit der er seinen Kasteiungen obliegt, warten sie, ob er der ersehnten Erleuchtung theilhaftig werden wird, um dann als seine Jünger den von ihm gewiesenen Weg der Erlösung zu wandeln. Sein Leib ist von der selbstgeschaffenen Pein entstellt, aber dem Ziele fühlt er sich um nichts näher. Er sieht, dass Kasteiungen nicht zur Erleuchtung zu führen vermögen. So nimmt er wieder reichliche Nahrung zu sich, die alte Kraft wiederzugewinnen. Da lassen ihn seine fünf Gefährten im Stich; er scheint ihnen von sich selbst abgefallen, und für ihn und von ihm scheint nichts mehr zu hoffen. So bleibt Gotama allein.

In einer Nacht, erzählen die alten Ueberlieferungen, war der entscheidende Wendepunkt für ihn gekommen, der Augenblick, wo dem Suchenden die Gewissheit des Findens zu Theil ward. Unter dem Baum sitzend, der seitdem der Baum der Erkenntniss genannt ist, gieng er durch immer reinere Zustände der Selbstentäusserung seines Bewusstseins hindurch, bis das Gefühl allwissender Erleuchtung über ihn kam: in alldurchdringender Intuition meinte er die Irrwege der in die Seelenwanderung verschlungenen Geister zu erkennen, das Wissen zu besitzen von den Quellen, aus denen das Leiden der Welt fliesst, und von dem Weg, der zur Vernichtung dieses Leidens führt.

„Da ich solches erkannte," soll er von diesem Zeitpunkt gesagt haben, „und da ich solches schaute, ward meine Seele

erlöst von der Sünde der Begier, erlöst von der Sünde des irdischen Wesens, erlöst von der Sünde des Irrens, erlöst von der Sünde des Nichtwissens. In dem Erlösten erwachte das Wissen von der Erlösung: vernichtet ist die Wiedergeburt, erfüllt der heilige Wandel, gethan die Pflicht, nicht werde ich zu dieser Welt zurückkehren; also erkannte ich."

Von diesem Zeitpunkt rechnen die Buddhisten den grossen Wendepunkt in seinem Leben und in dem Leben der Götter- und Menschenwelt; aus dem Asketen Gotama war der Buddha, der Erwachte, Erleuchtete geworden. Jene Nacht, die Buddha unter dem Baum der Erkenntniss[1]), am Ufer des Flusses Neranjarâ zugebracht hat, ist die heilige Nacht der buddhistischen Welt.

So erzählen die heiligen Texte die Geschichte von den inneren Kämpfen Gotama's und von der endlichen Erringung der Gewissheit und des Friedens. Ist in diesem Bericht Geschichte enthalten?

Wir stehen hier vor einer jener Fragen, bei welchen die Rechnung der historischen Kritik unmöglich in ein reines und rundes Resultat, in ein klares Ja oder Nein auslaufen kann.

Der Character der Quellen für sich allein verbürgt es ebensowenig, dass wir hier Geschichte, wie dass wir einen Mythus vor uns haben. In den Quellen ist unzweifelhaft Wahres mit ebenso unzweifelhaft Erdichtetem gemischt; die Geschichte von der Erlangung der Buddhaschaft giebt sich weder als dieses noch als jenes zu erkennen.

So viel ist klar, dass, gesetzt auch Buddha hätte nie

---

[1]) Cunningham (Archaeol. Reports I, 5) sagt von dem Pippala-Baum (Ficus religiosa) zu Buddha Gayâ, der für diesen Baum der Erkenntniss gehalten wird: „The celebrated Bodhi tree still exists, but is very much decayed; one large stem, with three branches to the westward, is still green, but the other branches are barkless and rotten. — The tree must have been renewed frequently, as the present Pipal is standing on a terrace at least 30 feet above the level of the surrounding country".

Aehnliches erlebt und hätte auch nie gemeint, Aehnliches erlebt zu haben, doch die Entstehung dieser Erzählung in den Kreisen seiner Jünger sich sehr wohl begreifen lässt. War er der Buddha, besass er das heilige Wissen, so muss er an irgend einem Ort und in irgend einem bestimmten Moment zum Buddha geworden sein, das heilige Wissen erlangt haben, und vor diesem Zeitpunkt muss es — die Legendenbildung konnte an diesem Schluss kaum vorübergehen — eine Periode gegeben haben, in welcher das Bewusstsein, dass er seinem Ziel noch fern sei, lebendig, ja peinigend ihn beherrschte. Welcher Art kann diese Zeit des unbefriedigten Suchens gewesen sein? Auf Schritt und Tritt hatten die Jünger Buddha's gegen die Tendenzen von Asketen zu kämpfen, welche durch Fasten und harte Kasteiungen die Seligkeit zu gewinnen erwarteten. Es lag nahe, dass der Gegensatz, in welchem man sich diesen Richtungen gegenüber fühlte, auf die Vorstellungen von Gotama's eigner Vorgeschichte reflectirte: er selbst musste, ehe er des unverlierbaren Besitzes der wahren Erlösung theilhaftig geworden, auf dem Irrweg der Kasteiungen dem Heil nachgetrachtet haben; er musste Alles, was Brahmanen und Mönche vor ihm an Selbstpeinigung geleistet, überboten und die Vergeblichkeit solchen Trachtens an sich selbst erfahren haben, bis er dann, vom falschen Wege zum wahren sich wendend, zum Buddha geworden ist.

Es ist demnach klar, dass die betreffende Erzählung ein Mythus sein k a n n; die Bedingungen, welche hinreichen, die Bildung eines solchen Mythus verständlich zu machen, sind allerdings vorhanden. Und diese Möglichkeit einer rein mythischen Auffassung gewinnt sogar noch an Gewicht durch den unzweifelhaft mythischen Character der weiterhin zu erörternden Erzählung von den ersten Ereignissen, welche auf die Erlangung der Buddhaschaft folgten.

Aber beweisen, dass etwas ein Mythus sein k a n n, heisst nicht beweisen, dass es ein Mythus i s t, und ich meine, dass

es keineswegs an Gewichten fehlt, welche in die Wagschale einer entgegengesetzten Auffassung geworfen werden können.

Das Eintreten eines derartigen plötzlichen Wendepunkts in Buddha's innerm Leben entspricht dem, was zu allen Zeiten verwandte Naturen unter verwandten Verhältnissen thatsächlich erfahren haben, allzu genau, als dass wir nicht geneigt sein sollten, an einen solchen Vorgang zu glauben. In den verschiedensten Perioden der Geschichte kehrt die Vorstellung von der in einem Augenblick sich vollziehenden Bekehrung oder Umwandlung des ganzen Menschen in den mannigfaltigsten Formen wieder: nach Tag und Stunde muss der Moment namhaft gemacht werden können, in welchem aus dem Unerlösten und Unerleuchteten ein Erlöster, Erleuchteter geworden ist. Und weil man auf einen solchen plötzlichen, vielleicht gar auf einen gewaltsam stürmischen Durchbruch der Seele zum Licht hofft und wartet, erlebt man ihn in der That. Innerhalb der christlichen Kirche ist es vor Allem der Methodismus, aber nicht er allein, der hierfür Zeugniss ablegt. Uebrigens sind Erscheinungen dieser Art keineswegs auf niedrig stehende, in dumpfer geistiger Atmosphäre lebende Persönlichkeiten beschränkt. Im Gegentheil, die Naturen, welche mit der feinsten seelischen Sensibilität, mit der beweglichsten Kraft der Phantasie ausgestattet sind, sind solchen Erlebnissen vor Allem zugänglich; ein aufblitzender Gedanke, eine plötzliche Erregung wärmeren Gefühls oder lebendigerer Phantasie, oder auch ein auf Zeiten innerer Kämpfe folgender Moment aufathmender Ruhe verwandelt sich für sie in jene Eröffnung des Geistes oder in jene Berufung durch die göttliche Allmacht, auf die sie bewusst oder unbewusst geharrt hatten und die ihrem ganzen Leben eine neue Richtung zu geben im Stande ist.

In dem Zeitalter, von welchem die heiligen Texte der Buddhisten uns ein Bild geben, und, dürfen wir mit Wahrscheinlichkeit hinzusetzen, in Buddha's eigener Zeit war der Glaube an ein plötzliches Hellwerden des Geistes, an die in

einem Moment sich vollziehende That der innern Befreiung ein durchaus allgemeiner; man suchte nach der „Erlösung vom Tode“ und theilte einander leuchtenden Angesichts mit, dass man die Erlösung vom Tode gefunden; man fragte, wie lange es dauert, bis der nach der Heiligung Strebende sein Ziel erreichen mag, und man gab einander mit und ohne Bilder und Gleichnisse zu verstehen, dass wohl Tag und Stunde, wo die Frucht der Unsterblichkeit dem Menschen zu Theil wird, nicht in seiner Macht steht, aber der Meister verhiess doch dem Jünger, dass, wenn er auf dem rechten Pfade wandelte, „über eine kleine Zeit ihm das, um dessen willen edle Jünglinge von ihrer Heimath in die Heimathlosigkeit gehen, die höchste Vollendung heiligen Strebens zu Theil werden, dass er noch in diesem Leben die Wahrheit selbst erkennen und von Angesicht zu Angesicht schauen wird.“ Diesem visionsartigen Erfassen der Wahrheit trachteten die Einen in Kasteiungen, die Andern in einem auf das Aeusserste gespannten, mit lange fortgesetzter körperlicher Bewegungslosigkeit verbundenen Sichversenken des Geistes nach, Alle auf den Augenblick wartend, wo sich ihnen die Erreichung des Zieles mit unmittelbarer Gewissheit manifestiren würde. Wenn man sein natürliches Dasein als ein ruhelos dunkles empfand, musste das, wonach man trachtete und das man eben darum schliesslich auch thatsächlich in sich zu erfahren meinte, als Zustand reiner innerer Helligkeit und Selbstgewissheit sich zu erkennen geben, und auch an dem Bewusstsein, in visionärer Intuition den Weltzusammenhang zu durchdringen, fehlte es dabei nicht.

Wir können kaum bezweifeln, dass eine solche Anschauungsweise die geistlich Strebenden zu Buddha's Zeit beherrscht hat. Wer von seinem Hause gieng und Bettelmönch wurde, that dies im Hinblick auf die erhoffte Frucht der Erleuchtung. Dürfen wir nicht meinen, dass ähnliche Erwartungen den Sakyasohn erfüllten, als er seine Vaterstadt

verliess? Dass er dann in sich eben jene Kämpfe, dasselbe Ringen zwischen Hoffen und Verzweifeln durchlebte, von welchem die Geschichte derer, die dem religiösen Fühlen und Denken neue Wege gebahnt haben, so viel zu sagen weiss? Dass nach Zeiten heftigsten geistigen, und warum nicht auch körperlichen Leidens in einem bestimmten Augenblick das Gefühl klarer Ruhe und innerer Gewissheit in ihm erwachte und er dies als die ersehnte Erleuchtung, als das Zeichen der gewonnenen Erlösung ergriff? Dass er sich von nun an als den Buddha, als den durch ein Weltgesetz berufenen Nachfolger der Buddhas vergangener Zeitalter fühlte und sich aufmachte, den Segen, der ihm zu Theil geworden, auch Andern zu bringen?

Ist der Hergang ein derartiger gewesen, so konnte es nicht ausbleiben, dass Buddha später den Jüngern, denen er den Weg zur Heiligung zeigte, auch die innern Erlebnisse mittheilte, unter denen er selbst sein Ziel erreicht zu haben sich bewusst war; und mochte die Erinnerung an diese Mittheilungen in der Gemeinde mit der Zeit ein dogmatisch-scholastisches Gepräge annehmen, der ursprüngliche Character musste doch immer durch dieselbe hindurch scheinen. In diesem Sinn ist es wohl denkbar, dass diese Erzählung wirklich Erlebtes enthält.

Der geschichtliche Forscher kann, wo es nur Möglichkeiten giebt, keine Gewissheiten schaffen. Entscheide Jeder oder enthalte er sich der Entscheidung, wie er für recht hält; mir sei es gestattet, für mein Theil mich zu dem Glauben zu bekennen, dass in der Erzählung davon, wie der Sakyasohn zum Buddha geworden ist, ein Stück historischer Erinnerung in der That vorhanden ist.

DRITTES CAPITEL.

Anfänge der Lehrthätigkeit.

Bei diesem entscheidenden Wendepunkt hebt in unsern Quellen ein längeres zusammenhängendes Erzählungsstück an[1]). Dasselbe giebt uns ein Bild davon, wie die alte Gemeinde sich Buddha's erstes öffentliches Auftreten, die Gewinnung der ersten Jünger, die Ueberwindung der ersten Gegner vorgestellt hat. Noch dachte man lange nicht an den Versuch, ein zusammenhängendes Lebensbild Buddha's zu entwerfen, aber an diese ersten Zeiten seines Lebens — ebenso wie auch an seine letzten Tage — musste ein besonderes Interesse sich knüpfen, und so hat dieses Stück seiner Lebensgeschichte schon in sehr alter Zeit — denn das Gepräge hohen Alterthums trägt diese Erzählung unverkennbar — sich traditionell fixirt. Wer hätte nicht an sich selbst die Erfahrung gemacht, dass von langen, gleichförmigen Zeiträumen, wo die Erinnerungen durch einander schwimmen und sich verwirren, doch die ersten Anfänge, die Tage der Neuheit, des Sichzurechtfindens, klar im Gedächtniss sich zu bewahren pflegen?

Man kann den Anfang der gedachten Erzählung nicht lesen, ohne an den Bericht unserer Evangelien erinnert zu werden. Dort weilt Jesus, ehe er öffentlich zu lehren beginnt, vierzig Tage lang fastend in der Wüste, „und ward versucht

[1]) Mahâvagga I, 1—24 (pp. 1—44 meiner Ausgabe).

von dem Satan, und war bei den Thieren, und die Engel dieneten ihm.“ So bleibt auch Buddha, bevor er auszieht, seine Lehre zu verkünden, viermal sieben Tage[1]) fastend in der Nähe des Baumes der Erkenntniss, „die Seligkeit der Erlösung geniessend.“ Die Vorstellung, welche hier zu Grunde liegt, ist leicht verständlich: nach schwerem Kampf ist der Sieg errungen; es ist natürlich, dass der Sieger, ehe er sich in neue Kämpfe hinein begiebt, inne hält, das Gewonnene zu geniessen, dass der Erlöste, ehe er Andern die Erlösung verkündet, sich Zeit lässt, ihre Seligkeit selbst zu schmecken.

Die ersten sieben Tage weilt Buddha, in Meditation versunken, unter dem heiligen Baume selbst. In der Nacht nach dem siebenten Tage lässt er an seinem Geist die Verkettungen von Ursachen und Wirkungen vorübergehen, aus denen das Leiden des Daseins entspringt: „Aus dem Nichtwissen entstehen die Gestaltungen[2]), aus den Gestaltungen entsteht das

---

[1]) So die älteste Form der Tradition im Mahâvagga. Die spätern Berichte geben siebenmal sieben Tage. Die älteste Tradition lässt nämlich Buddha am Schluss des siebenten Tages vom Baum der Erkenntniss nach dem Feigenbaum Ajapâla („dem Baum der Ziegenhirten“) gehen; der jüngere Bericht schiebt hier drei siebentägige Perioden ein. Natürlich ist der commentirende Kirchenvater Buddhaghosa bemüht, die Differenz der beiden Erzählungen wegzuerklären. „Es ist, wie wenn man sagt: nachdem er gegessen hat, legt er sich zur Ruhe. Damit ist nicht gesagt, dass er sich hinlegt, ohne sich zuvor die Hände gespült, den Mund gereinigt zu haben, zum Lager gegangen zu sein, irgend welche Gespräche gepflogen zu haben — sondern es soll nur heissen: nach der Mahlzeit legt er sich nieder, er unterlässt es nicht, sich niederzulegen. So ist auch hier nicht gemeint: nachdem er sich aus dieser Meditation erhoben hatte, gieng er sogleich fort, sondern es heisst nur: nachdem er sich erhoben hatte, gieng er später fort, er unterliess es nicht fortzugehen. Was that aber der Erhabene sogleich, ehe er fortgieng? Er verweilte andre dreimal sieben Tage in der Nähe des Baumes der Erkenntniss,“ u. s. w.

[2]) Wir werden auf diese Sätze bei der Darstellung der buddhistischen Lehre eingehend zurückzukommen haben.

Bewusstsein" — und so durch eine lange Reihe von Mittelgliedern hindurch: „aus der Begierde kommt das Haften (an der Existenz); aus dem Haften (an der Existenz) entsteht das Werden, aus dem Werden entsteht Geburt, aus der Geburt entsteht Alter und Tod, Schmerz und Klagen, Leid, Kümmerniss und Verzweiflung." Wird aber die erste Ursache aufgehoben, an der diese Kette von Wirkungen hängt, wird das Nichtwissen vernichtet, so fällt Alles, was aus demselben entspringt, zusammen und wird alles Leid überwunden. „Solches erkennend sprach der Erhabene zu jener Zeit diesen Spruch:

Wenn sich enthüllt ewiger Ordnung Walten
Dem Sinnen, dem glühenden, des Brahmanen,
Dann muss zurück jeglicher Zweifel weichen,
Wenn kund ihm wird alles Geschehens Ursprung."

Dreimal liess er, in den drei Nachtwachen, jene ganze Reihe der Verkettungen von Ursachen und Wirkungen an seinem Geist vorübergehen; zuletzt sprach er den Spruch:

„Wenn sich enthüllt ewiger Ordnung Walten
Dem Sinnen, dem glühenden, des Brahmanen,
Zu Boden wirft er des Versuchers Schaaren,
Der Sonne gleich, die durch den Luftraum Licht strahlt."

„Da erhob sich Buddha, als die sieben Tage vergangen waren, aus den Gedanken, in die er versunken war, verliess die Stätte unter dem Baum der Erkenntniss und gieng zum Feigenbaum Ajapâla (Baum der Ziegenhirten)."

Eine andre, wohl jüngere Fassung dieser Traditionen fügt hier eine Versuchungsgeschichte ein; auch auf Jesus machte ja, als er jene vierzig Tage lang in der Wüste weilte, der Satan einen Angriff, um ihn noch vor dem Beginn seiner Laufbahn durch Versuchungen dem Erlöserberuf untreu zu machen[1]).

[1]) Es braucht wohl kaum bemerkt zu werden, dass an beiden Stellen die gleichen, naheliegenden Motive die entsprechenden Erzählungen

Es wäre zu weit gegangen, wollte man annehmen, dass in der buddhistischen Ueberlieferung die Erinnerung an einzelne, bestimmte Erscheinungen guter und böser Geister, mit denen Buddha zu verkehren gemeint hat, uns erhalten sei; dass aber er selbst und seine Jünger den Glauben aller Welt in Indien an solche Erscheinungen theilten und dass sie überzeugt waren, selbst derartiges erlebt zu haben, ist unzweifelhaft.

Mâra, der Versucher, weiss, dass Furcht oder Lust Buddha nichts mehr anhaben können; alles irdische Sinnen und Regen hatte er ja unter dem Baum der Erkenntniss für immer überwunden. Diesen Sieg zu nichte zu machen ist nicht möglich, aber eins giebt es doch noch was der Versucher erreichen kann: er kann Buddha bewegen, schon jetzt dem Erdenleben den Rücken zu wenden und in das Nirvana einzugehen. Dann war nur er allein der Macht Mâra's verloren, er hatte nicht der Menschheit die Lehre der Erlösung gebracht.

„Da trat“ — so erzählt Buddha später seinem Jünger Ânanda die Geschichte dieser Versuchung — „Mâra der Böse zu mir heran. Zu mir herantretend stellte er sich an meine Seite; an meiner Seite stehend, Ânanda, sprach Mâra der Böse zu mir also: „Gehe jetzt in das Nirvana ein, Erhabener, gehe in das Nirvana ein, Vollendeter; jetzt ist die Zeit des Nirvana für den Erhabenen gekommen.“ Da er also redete, sprach ich, Ânanda, zu Mâra dem Bösen also: „Ich werde nicht in das Nirvana eingehen, du Böser, bis ich mir nicht Mönche zu Jüngern gewonnen habe, die da weise und unterwiesen sind, kundige Hörer des Wortes, Kenner der Lehre, erfahren in der Lehre und in der andern Lehre, erfahren in

---

haben entstehen lassen; an Einflüsse der buddhistischen Tradition auf die christliche darf nicht gedacht werden. — Die buddhistische Versuchungsgeschichte findet sich im Mahâparinibbâna Sutta p. 30 fg. und eingereiht in den Zusammenhang der gesammten Erzählung im Lalita Vistara p. 489.

den Ordnungen, der Lehre nachwandelnd, die was sie von ihrem Meister gehört haben, weiter verkünden, lehren, bekannt machen, aufstellen, enthüllen, ordnen, auseinander legen, den Widerspruch, der sich erhebt, durch ihre Lehre vernichten und zu nichte machen, mit Wunderthun die Lehre verkündigen. Ich werde nicht in das Nirvana eingehen, du Böser, bis ich mir nicht Nonnen zu Jüngerinnen gewonnen habe, die da weise und unterwiesen sind (und nun folgt, nach Art des buddhistischen Kirchenstyls, was eben von den Mönchen gesagt ist, Wort für Wort von den Nonnen, von Laienbrüdern und Laienschwestern). Ich werde nicht in das Nirvana eingehen, du Böser, so lange nicht der heilige Wandel, den ich verkünde, gedeiht und zunimmt und sich verbreitet über alles Volk und im Schwange geht und wohl verkündigt ist unter allen Menschen."

Wir kehren zu der ältern Version der Erzählung zurück[1]).

Dreimal sieben Tage noch verweilt Buddha an verschiedenen Stätten in der Nähe des Baumes der Erkenntniss, „die Seligkeit der Erlösung geniessend." Gleichsam eine Ouvertüre spielt sich hier ab zu dem grossen Drama, dessen Held er sein wird; vorbildlich typische Erlebnisse deuten in die Zu-

---

[1]) Die Geschichte von dieser Versuchung der ältern Tradition abzusprechen bestimmt mich, neben dem äussern Grund ihres Fehlens im Mahâvagga, noch ein ferneres Moment. Wir werden im Folgenden der Geschichte von Buddha's innerem Kampf begegnen darüber, ob er der Welt seine Lehre verkünden und nicht lieber für sich allein die errungene Erlösung geniessen soll; Brahma's Erscheinen vertreibt die Zweifel. Diese Geschichte drückt keinen andern Gedanken aus, als den, welcher auch der Erzählung von Mâra zu Grunde liegt: Buddha's Kampf mit der Möglichkeit, das erkämpfte heilige Wissen sich allein und nicht der ganzen Menschheit zu Gute kommen zu lassen. Hat er Mâra's versuchende Aufforderung, dies zu thun, damit zurückgewiesen, dass die Zeit in das Nirvana einzugehen nicht gekommen sei, bevor er Jünger und Jüngerinnen gewonnen und aller Welt seine Lehre verkündet hat, so ist für die ganze Erzählung von dem Gespräch mit Brahma kein Raum mehr da.

kunft. Die Begegnung mit einem „Brahmanen von höhnischer Art“ lässt an Kampf und Ueberwindung des Brahmanenthums denken. Wir hören nichts von dem Hohn, mit welchem jener Brahmane Buddha begegnet sein mag; es wird nur berichtet, dass er ihm die Frage vorlegte: „Worin, o Gotama, liegt das Wesen des Brahmanen, und was sind die Eigenschaften, die einen Menschen zum Brahmanen machen?“ Buddha hatte, an sich selbst denkend, in jenem Spruch unter dem Baum der Erkenntniss von dem Brahmanen geredet, dessen heissem Sinnen sich die Ordnungen des Geschehens enthüllen; ein Brahmane macht jetzt ihm, dem Sohne weltlichen Standes, das Recht streitig, die Ehren des Brahmanenthums sich anzumassen. Buddha weist ihn ab: der ist ein wahrer Brahmane, der alles Böse aus sich verbannt hat, der nichts von Hohn und nichts von Unreinheit weiss, ein Selbstbezwinger.

Menschliche Anfechtung wird vor Buddha zu Nichte; aber auch das Toben der Elemente kann den unverlierbaren seligen Frieden, der sein eigen ist, nicht stören. Es erheben sich Unwetter; sieben Tage lang strömen Regengüsse herab, Kälte, Sturm und Finsterniss umgiebt ihn. Der Schlangenkönig Mucalinda kommt aus seinem verborgenen Reich hervor, umschlingt Buddha's Leib siebenfach mit seinen Windungen und schützt ihn vor dem Unwetter. „Nach sieben Tagen aber, als der Schlangenkönig Mucalinda sah, dass der Himmel hell und wolkenlos geworden war, löste er seine Windungen von dem Leibe des Erhabenen, verbarg seine Schlangengestalt, nahm eines Jünglings Gestalt an und trat vor den Erhabenen hin, mit gefalteten Händen den Erhabenen anbetend. Solches sehend sprach der Erhabene zu jener Zeit diesen Spruch:

„Selig die Einsamkeit des Freud'gen, der die Wahrheit erkennt und schaut;
Wer unentwegt fest steht, selig, wer sich bändigt zu jeder Frist.
Selig, wem jede Leidenschaft, alles Wünschen ein Ende nahm.
Ueberwinden der Ichheit Trotz wahrlich ist höchste Seligkeit.“

Ein echt buddhistisches Bild: der Welterlöser, der unter dem Toben der Unwetter, siebenfach vom Schlangenleib umhüllt, die Seligkeit einsamer Ruhe geniesst.

Es folgt die erste Begegnung mit Menschen, welche ihn als Buddha ehren. Zwei Kaufleute kommen reisend vorbeigezogen; eine Gottheit, die in ihrem Erdenleben den Kaufleuten verwandt gewesen war, verkündet denselben die Nähe Buddha's und fordert sie auf, den Heiligen zu speisen. Die Gottheiten, welche über die vier Weltgegenden herrschen, bieten ihm Schalen dar — denn ohne eine Schale nehmen die vollendeten Buddhas keine Speise in Empfang — und er geniesst, was die Kaufleute ihm reichen, die erste Nahrung, die er nach langem Fasten zu sich nimmt.

„Die Kaufleute Tapussa und Bhallika aber, als sie sahen, dass der Erhabene (nach vollbrachter Mahlzeit) seine Schale und seine Hände gereinigt hatte, neigten ihr Haupt zu den Füssen des Erhabenen und sprachen zu dem Erhabenen: 'wir die wir hier sind, Herr, nehmen unsre Zuflucht bei dem Erhabenen und bei seiner Lehre; als seine Verehrer[1]) halte uns der Erhabene von heute an für unser Leben, die wir unsre Zuflucht bei ihm genommen haben.' Dies waren die Ersten in der Welt, die sich zum Glauben bekannt haben mit den zwei Worten“ — nämlich zum Glauben an den Buddha und an seine Lehre, denn das dritte Glied der buddhistischen Trinität, die Gemeinde, besteht jetzt noch nicht.

In diesem Vorspiel zu der Geschichte von Buddha's Wirken vermisst man ein Element: eine vorbildliche Hindeutung auf die vornehmste Aufgabe seines Lebens, auf das Predigen der erlösenden Lehre und das Hinüberziehen von Leuten aus allem Volk, dass sie im Mönchsgewande ihm nachfolgen. Jene beiden Kaufleute nehmen ihre Zuflucht bei Buddha und bei der Lehre, und doch ist die Lehre ihnen noch gar nicht verkündigt worden.

---

[1]) Das heisst als Laienjünger, nicht als Mönche.

Die nun folgende Erzählung hat es mit dem Motiv zu thun, von welchem aus diese anscheinende Unebenheit ihre Erklärung findet. Es ist ein andres, die erlösende Wahrheit für sich selbst errungen zu haben, und ein andres, sie der Welt verkünden. Das erste hat Buddha vollendet; der Entschluss, das zweite zu thun steht bei ihm noch nicht fest; Sorgen und Zweifel bleiben zu überwinden, ehe er diesen Entschluss fasst[1]).

Ich will hier den Text[2]) selbst reden lassen.

„In dem Geist des Erhabenen stieg, als er in der Einsamkeit zurückgezogen weilte, dieser Gedanke auf: 'erkannt habe ich diese tiefe Wahrheit, die da schwer zu erblicken, schwer zu verstehen ist, die friedereiche, erhabene, die alles Denken übersteigt, die sinnvolle, die allein der Weise fassen kann. In irdischem Treiben bewegt sich die Menschheit, in irdischem Treiben hat sie ihre Stätte und findet sie ihre Lust. Der Menschheit, die sich in irdischem Treiben bewegt, die in irdischem Treiben ihre Stätte hat und ihre Lust findet, wird dies Ding schwer zu erfassen sein, das Gesetz der Causalität, die Verkettung von Ursachen und Wirkungen; und auch dies Ding wird ihr gar schwer zu erfassen sein, das Zurruhekommen aller Gestaltungen, das Ablassen von allem Irdischen, das Erlöschen des Begehrens, das Aufhören des Verlangens, das Ende, das Nirvana. Wenn ich nun die Lehre verkündige und man mich nicht versteht, brächte es mir nur Erschöpfung, brächte es mir nur Mühe!' Und es gieng dem Erhabenen unaufhörlich dieser Spruch durch den Sinn, den zuvor Niemand je vernommen hatte:

---

[1]) In der Sprache der buddhistischen Dogmatik: ein Paccekabuddha (Buddha für sich allein) ist nicht ein Sammâsambuddha (universaler Buddha und Lehrer der Welt). Dass Buddha als Sammâsambuddha auftritt, bedarf einer eignen Motivirung, welche die Legende in der nun folgenden Erzählung giebt.

[2]) Mahâvagga I, 5, 2 fg.

'Wozu der Welt offenbaren, was ich in schwerem Kampf errang?
Die Wahrheit bleibt dem verborgen, den Begehren und Hass erfüllt.
Mühsam ist es, geheimnissvoll, tief, verborgen dem groben Sinn;
Nicht mag's schauen, wem irdisches Trachten den Sinn mit Nacht umhüllt.'

Als der Erhabene also gedachte, neigte sich sein Herz dazu, in Ruhe zu verharren und die Lehre nicht zu predigen. Da erkannte Brahma Sahampati[1]) mit seinen Gedanken die Gedanken des Heiligen und sprach also zu sich selbst: 'untergehen wahrlich wird die Welt; zu Grunde gehen wahrlich wird die Welt, wenn sich das Herz des Vollendeten, des heiligen, höchsten Buddha dazu neigt, in Ruhe zu verharren und die Lehre nicht zu predigen.'

Da verliess Brahma Sahampati den Brahmahimmel so schnell, wie ein starker Mann seinen gekrümmten Arm ausstreckt oder seinen ausgestreckten Arm krümmt, und er erschien vor dem Erhabenen. Da entblösste Brahma Sahampati seine eine Schulter von dem Obergewand[2]), senkte die rechte Kniescheibe zur Erde, erhob seine gefalteten Hände zum Erhabenen und sprach zu dem Erhabenen also: 'möge, Herr, der Erhabene die Lehre predigen, möge der Vollendete die Lehre predigen. Es sind Wesen, die sind rein von dem Staube des Irdischen, aber wenn sie die Predigt der Lehre nicht hören, gehen sie zu Grunde; die werden Erkenner der Lehre sein.' Also redete Brahma Sahampati; als er so gesprochen hatte, redete er weiter also:

'Im Magadhalande erhob sich vordem
Unreines Wesen, sündiger Menschen Lehre.
Eröffne du, Weiser, das Thor der Ewigkeit,
Lass hören was, Sündloser, du erkannt hast.
Wer droben steht hoch auf des Berges Felsenhaupt,
Dess Auge schaut weit über alles Volk hin.

---

[1]) Sahampati ist bei den Buddhisten der stehende Beiname des höchsten Brahma (vgl. oben S. 60); das Wort ist nicht mit Sicherheit zu erklären.

[2]) Ein Zeichen der Ehrfurcht.

So steig' auch du, Weiser, empor, wo droben
Weit über's Land ragen der Wahrheit Zinnen,
Und schau hinab, Leidloser, auf die Menschheit,
Die leidende, welche Geburt und Alter quält.
Wohlauf, wohlauf, streitbarer Held, an Siegen reich,
Zieh durch die Welt, sündloser Wegeskundiger.
Erhebe deine Stimme, Herr; Viele werden dein Wort verstehn.'

(Buddha stellt der Aufforderung Brahma's die Zweifel und Sorgen entgegen, die ihm ein Verkündigen der Wahrheit als ein fruchtloses Unterfangen erscheinen liessen. Brahma wiederholt seine Bitte dreimal; endlich gewährt Buddha dieselbe):

„Gleichwie in einem Lotusteich die einen Wasserrosen, blaue Lotusblumen, weisse Lotusblumen, im Wasser geboren, im Wasser emporgewachsen, aus dem Wasser nicht hervorragen und in der Tiefe blühen — andre Wasserrosen, blaue Lotusblumen, weisse Lotusblumen, im Wasser geboren, im Wasser emporgewachsen, bis an den Wasserspiegel reichen — andre Wasserrosen, blaue Lotusblumen, weisse Lotusblumen, im Wasser geboren, im Wasser emporgewachsen, aus dem Wasser emporragen und das Wasser ihre Blüthe nicht befeuchtet: also auch, wie der Erhabene mit dem Blick eines Buddha über die Welt hinschaute, erblickte er Wesen, deren Seelen rein waren und deren Seelen nicht rein waren vom Staube des Irdischen, von scharfen Sinnen und von stumpfen Sinnen, von edlem Wesen und von unedlem Wesen, gute Hörer und schlechte Hörer, Manche, die da in Furcht lebten vor dem Jenseits und vor Sünden. Als er dies sah, sprach er zu Brahma Sahampati diesen Spruch:

'Geöffnet sei Allen das Thor der Ewigkeit;
Wer Ohren hat, höre das Wort und glaube.
Der eignen Pein[1]) dacht' ich, drum hab' ich, Brahma,
Das edle Wort noch nicht der Welt verkündet.'

[1]) Der vergeblichen Mühe, wenn die Lehre keine Hörer fände.

Da sah Brahma Sahampati: der Erhabene hat meine Bitte gewährt, er wird die Lehre predigen. Da neigte er sich vor dem Erhabenen, umschritt ihn ehrfurchstvoll und verschwand."

So hat die Legende ihren Helden zum Siege auch über das letzte Hinderniss, das zwischen ihm und seinem Erlöserberuf steht, zum Sieg über alles Zweifeln und Zagen geführt; der Entschluss, die Erkenntniss, in welcher er selbst den Frieden gefunden, der Welt zu predigen, steht jetzt fest.

Die Predigt von Benares.

Wer soll der Erste sein, die neue Verkündigung zu hören? Die Legende lässt Buddha zuvörderst an jene beiden Lehrer denken, deren Leitung er einst als Jüngling sich anvertraut hatte. Wenn er ihnen seine Lehre predigte, sie würden ihn verstehen. Eine Gottheit bringt ihm die Kunde, dass sie beide todt sind. — Vielleicht waren sie es in der That; in jedem Fall ist der Sinn dieses Zuges in der Legende klar. Niemand konnte ein höheres Anrecht darauf haben, der erste Hörer des Evangeliums zu werden, als jene Beiden. Es wäre Undankbarkeit gewesen, hätte Buddha nicht sie vor allen Andern zu Theilhabern seines selbsterrungenen Besitzes gemacht. Aber man wusste nichts davon, dass er so gehandelt; man kannte oder nannte andre Männer als die ersten Bekehrten. So durften jene beiden nicht mehr am Leben gewesen sein, als Buddha seine Lehre zu predigen anfieng.

Können die, welche einst die Lehrer Buddha's gewesen waren, nicht als seine ersten Jünger sich zu ihm bekehren, so können es doch die einstigen Genossen seines Suchens und Ringens, jene fünf Asketen, die lange Zeit in Kasteiungen mit ihm gewetteifert und ihn dann verlassen hatten, als sie sahen, dass er es aufgab, auf dem Wege der Selbstpeinigung das Heil zu

suchen (s. oben S. 109). Sie weilen in Benares, und dorthin lässt jetzt unsre Erzählung Buddha wandern. Wohl möglich, dass die Tradition hier auf alter, glaubwürdiger Erinnerung ruht[1]). Benares hat bei den Buddhisten von jeher für die Stadt gegolten, in welcher die Predigt von der Erlösung zuerst gehört und geglaubt worden ist.

Wir behalten einem späteren Ort den Versuch vor im Zusammenhang die Weise zu characterisiren, in welcher Buddha seine Lehre predigte, welche Saiten er in seinen Hörern an-

---

[1]) Dass Buddha seine Verkündigung zuerst an seine einstigen Genossen und Verehrer gerichtet hat, in welchen er am gewissesten geneigte Hörer erwarten konnte, ist eine nahe liegende Vorstellung. Ob wir hier in der innern Wahrscheinlichkeit ein Zeichen der Echtheit oder des Erfundenseins zu erkennen haben, besitzt die Kritik kein Mittel festzustellen. A priori wahrscheinlich aber ist es meines Erachtens, dass die Erinnerungen daran, wo und vor wem Buddha's erste Predigt, oder doch seine erste erfolgreiche Predigt gehalten worden ist, sich nicht verloren hatte. Dass etwa vorangegangene vergebliche Versuche Buddha's, sich Anhänger zu gewinnen, von der Tradition todt geschwiegen worden sind, ist natürlich möglich; der Versuch Herrn L. Feer's (Études Bouddhiques, I, p. 1—37), Spuren derartiger Vorgänge in der Ueberlieferung nachzuweisen, scheint mir aber nicht gelungen; die Natur dieser traditionellen Erzählung erlaubt es nicht, aus Buddha's Thun und Lassen jenen pragmatischen Zusammenhang herauszurechnen, den dieser Gelehrte, nicht ohne der Ueberlieferung vielfach Gewalt anzuthun, darin hat entdecken wollen. — Verfolgen wir den Siegeszug Buddha's, den wir Mahâvagga I, 1—24 dargestellt finden, auf der Karte, so ist gegen das Itinerarium nicht viel einzuwenden; dies Hin und Her ist eben das Entsprechende für die Gewohnheiten indischer frommer Wanderer. Bei der scharf betonten Analogie, welche die Auffassung der Buddhisten zwischen der Siegeslaufbahn ihres Meisters und der Siegeslaufbahn eines weltbezwingenden Königs erkennt, kann man sich kaum des Gedankens erwehren, dass die erstere, wenn hier freie Erfindung gewaltet hätte, nach dem stehenden geographischen Schema der letztern (s. z. B. Lalita Vistara p. 16 fg.) construirt worden wäre. Der scharfe Widerspruch, in welchem die Erzählung des Mahâvagga mit diesem Schema sich befindet, spricht wesentlich dafür, dass dieselbe Authentisches enthält.

zuschlagen pflegte. Hier geben wir einfach die alte Erzählung. Sie zeigt uns ihren Helden jetzt, wo er seine Laufbahn beginnt, ganz und fertig als denselben, als den sie ihn sein langes Leben hindurch erscheinen lässt. Inneres Werden konnten die Mönche, welchen wir diese Berichte verdanken, nicht schildern, auch nicht erfinden, denn sie wussten nicht, was inneres Werden ist, und hätten sie es gewusst, wie durfte es Werden bei dem Vollendeten geben, welcher selbst aus der Welt des leidenvollen Werdens den Weg in die Welt des seligen Seins gefunden hatte?

Die Geschichte von der ersten Predigt Buddha's zu Benares lautet in der feierlich umständlichen Erzählungsweise, welche den heiligen Texten der Buddhisten eigen ist, folgendermassen[1]):

„Und der Erhabene, von Ort zu Ort wandernd, kam nach Benares, zum Wildpark Isipatana, wo die fünf Mönche weilten. Da sahen die fünf Mönche den Erhabenen, der von fern herankam; als sie ihn sahen, redeten sie einander zu: 'Freunde, dort kommt der Asket Gotama, der im Ueberfluss lebt, der sein Streben aufgegeben und sich dem Ueberfluss zugewandt hat. Wir wollen ihm keine Ehrfurcht beweisen, nicht vor ihm aufstehen, nicht seine Almosenschale und sein Obergewand ihm abnehmen; aber wir wollen einen Sitz für ihn hinstellen; wenn er will, mag er sich setzen.'

Je mehr und mehr aber der Erhabene den fünf Mönchen sich näherte, um so weniger konnten die fünf Mönche bei ihrem Entschluss bleiben: sie giengen dem Erhabenen entgegen; Einer nahm dem Erhabenen die Almosenschale und das Obergewand ab, ein Andrer bereitete ihm einen Sitz, ein Dritter stellte ihm Fusswasser, eine Fussbank, einen Fussschemel hin. Der Erhabene setzte sich nieder auf den Sitz, der für ihn bereitet war; als er sich gesetzt hatte, wusch der Erhabene seine Füsse.

---

[1]) Mahâvagga I, 6, 10 fgg.

Jene aber redeten den Erhabenen mit seinem Namen an und nannten ihn 'Freund'. Da sie so redeten, sprach der Erhabene zu den fünf Mönchen: „Ihr Mönche, redet den Vollendeten[1]) nicht mit seinem Namen an und nennt ihn nicht 'Freund'. Der Vollendete, ihr Mönche, ist der heilige, höchste Buddha. Thut euer Ohr auf, ihr Mönche, die Erlösung vom Tode ist gefunden; ich unterweise euch, ich predige die Lehre. Wenn ihr nach der Unterweisung wandelt, wird euch über eine kleine Zeit das, um dessen willen edle Jünglinge von ihrer Heimath in die Heimathlosigkeit gehen, die höchste Vollendung heiligen Strebens zu Theil werden; ihr werdet noch in diesem Leben die Wahrheit selbst erkennen und von Angesicht zu Angesicht schauen."

Da er so redete, sprachen die fünf Mönche zu dem Erhabenen: „Hast du durch jenes Streben, Freund Gotama, durch jenen Wandel, durch jene Kasteiungen die übermenschliche Vollkommenheit, die volle Herrlichkeit des Wissens und Schauens der Heiligen nicht erreichen können, wie willst du jetzt, wo du im Ueberfluss lebst, wo du dein Streben aufgegeben und dich dem Ueberfluss zugewandt hast, die übermenschliche Vollkommenheit, die volle Herrlichkeit des Wissens und Schauens der Heiligen erreichen?"

Da sie so redeten, sprach der Erhabene zu den fünf Mönchen: „Der Vollendete, ihr Mönche, lebt nicht im Ueberfluss; er hat nicht sein Streben aufgegeben und sich dem Ueberfluss zugewandt. Der Vollendete, ihr Mönche, ist der heilige, höchste Buddha. Thut euer Ohr auf, ihr Mönche, die Erlösung vom Tode ist gefunden; ich unterweise euch, ich predige die Lehre. Wenn ihr nach der Unterweisung wandelt, wird euch über eine kleine Zeit das, um dessen willen edle Jünglinge von ihrer Heimath in die Heimathlosigkeit

---

[1]) Das Wort, das wir „der Vollendete" übersetzen (tathâgata) ist das, welches höchst wahrscheinlich Buddha zu brauchen pflegte, wenn er von sich selbst redete.

gehen, die höchste Vollendung heiligen Strebens zu Theil werden; ihr werdet noch in diesem Leben die Wahrheit selbst erkennen und von Angesicht zu Angesicht schauen.

(Ein zweites und ein drittes Mal wiederholen sich dieselben Wechselreden.)

Da sie so redeten, sprach der Erhabene zu den fünf Mönchen: „Gesteht ihr mir zu, ihr Mönche, dass ich niemals zuvor also zu euch geredet habe?"

„Das hast du nicht, Herr".

„Der Vollendete, ihr Mönche, ist der heilige, höchste Buddha. Thut euer Ohr auf, ihr Mönche, die Erlösung vom Tode ist gefunden," u. s. w.

Da hörten die fünf Mönche von Neuem auf den Erhabenen; sie thaten ihr Ohr auf und richteten ihre Gedanken auf die Erkenntniss.

Da sprach der Erhabene zu den fünf Mönchen: „Zwei Enden giebt es, ihr Mönche, von denen muss, wer ein geistliches Leben führt, fern bleiben. Welche zwei Enden sind das? Das eine ist ein Leben in Lüsten, der Lust und dem Genuss ergeben; das ist niedrig, unedel, ungeistlich, unwürdig, nichtig. Das andre ist ein Leben der Selbstpeinigung; das ist trübselig, unwürdig, nichtig. Von diesen beiden Enden, ihr Mönche, ist der Vollendete fern und hat den Weg, der in ihrer Mitte liegt, erkannt, den Weg, der das Auge aufthut und den Geist aufthut, der zur Ruhe, zur Erkenntniss, zur Erleuchtung, zum Nirvana führt. Und welches, ihr Mönche, ist dieser Weg in der Mitte, den der Vollendete erkannt hat, der das Auge aufthut und den Geist aufthut, der zur Ruhe, zur Erkenntniss, zur Erleuchtung, zum Nirvana führt? Es ist dieser heilige achttheilige Pfad, der da heisst: rechtes Glauben, rechtes Entschliessen, rechtes Wort, rechte That, rechtes Leben, rechtes Streben, rechtes Gedenken, rechtes Sichversenken. Dies, ihr Mönche, ist der Weg in der Mitte, den der Vollendete erkannt hat, der das Auge aufthut und den Geist auf-

thut, der zur Ruhe, zur Erkenntniss, zur Erleuchtung, zum Nirvana führt.

„Dies, ihr Mönche, ist die heilige Wahrheit vom Leiden: Geburt ist Leiden, Alter ist Leiden, Krankheit ist Leiden, Tod ist Leiden, mit Unliebem vereint sein ist Leiden, von Liebem getrennt sein ist Leiden, nicht erlangen was man begehrt ist Leiden, kurz das fünffache Haften (am Irdischen[1]) ist Leiden.

„Dies, ihr Mönche, ist die heilige Wahrheit von der Entstehung des Leidens: es ist der Durst (nach Sein), der von Wiedergeburt zu Wiedergeburt führt, sammt Lust und Begier, der hier und dort seine Lust findet: der Durst nach Lüsten, der Durst nach Werden, der Durst nach Macht.

„Dies, ihr Mönche, ist die heilige Wahrheit von der Aufhebung des Leidens: die Aufhebung dieses Durstes durch gänzliche Vernichtung des Begehrens, ihn fahren lassen, sich seiner entäussern, sich von ihm lösen, ihm keine Stätte gewähren.

„Dies, ihr Mönche, ist die heilige Wahrheit von dem Wege zur Aufhebung des Leidens: es ist dieser heilige, achttheilige Pfad, der da heisst: rechtes Glauben, rechtes Entschliessen, rechtes Wort, rechte That, rechtes Leben, rechtes Streben, rechtes Gedenken, rechtes Sichversenken.

„'Dies ist die heilige Wahrheit vom Leiden', also, ihr Mönche, gieng mir über diese Begriffe, von denen zuvor Niemand vernommen hatte, das Auge auf, gieng mir die Erkenntniss, die Kunde, das Wissen, der Blick auf. 'Diese heilige Wahrheit vom Leiden muss man verstehen' — 'diese heilige Wahrheit vom Leiden habe ich verstanden', also, ihr Mönche, gieng mir über diese Begriffe, von denen zuvor Niemand vernommen hatte, das Auge auf, gieng mir die Erkenntniss, die Kunde, das Wissen, der Blick auf.

---

[1]) Das Haften an den fünf Elementen, aus welchen das leiblich-geistige Dasein des Menschen besteht: Körperlichkeit, Empfindungen, Vorstellungen, Gestaltungen (oder Strebungen) und Bewusstsein.

(Es folgen ähnliche Ausdrücke über die andern drei Wahrheiten.)

„Und so lange ich, ihr Mönche, nicht von diesen vier heiligen Wahrheiten diese dreifach gegliederte, zwölftheilige[1]), wahrhaftige Erkenntniss und Einsicht in voller Klarheit besass, so lange, ihr Mönche, wusste ich auch, dass ich noch nicht in dieser Welt sammt den Götterwelten, sammt Mâra's und Brahma's Welt, unter allen Wesen, sammt Asketen und Brahmanen, sammt Göttern und Menschen die höchste Buddhaschaft errungen hatte. Seit ich aber, ihr Mönche, von von diesen vier heiligen Wahrheiten diese dreifach gegliederte, zwölftheilige Erkenntniss und Einsicht in voller Klarheit besitze, seitdem weiss ich, ihr Mönche, dass ich in dieser Welt sammt den Götterwelten, sammt Mâra's und Brahma's Welt, unter allen Wesen, sammt Asketen und Brahmanen, sammt Göttern und Menschen die höchste Buddhaschaft errungen habe. Und ich habe es erkannt und geschaut: unverlierbar ist meines Geistes Erlösung; dies ist meine letzte Geburt; nicht giebt es hinfort für mich neue Geburten."

Also redete der Erhabene; froh priesen die fünf Mönche des Erhabenen Rede. —

Dies ist die Predigt von Benares, welche der Ueberlieferung nach die Lehrthätigkeit Buddha's eröffnet, durch welche er, wie seine Jünger sich ausdrückten, „das Rad der Lehre in Bewegung gesetzt hat." Man mag über die historische Treue, mit welcher die Predigt referirt ist, urtheilen wie man will — ich meinerseits bin geneigt, sehr gering über dieselbe zu denken —, die fundamentale Wichtigkeit jener Rede wird man, für je freier erfunden man sie hält, nur um so höher anschlagen müssen, denn um so sicherer ist man

[1]) Von jeder der vier Wahrheiten besitzt Buddha eine dreifach gegliederte Erkenntniss, z. B. von der ersten: „dies ist die heilige Wahrheit vom Leiden"; „diese heilige Wahrheit vom Leiden muss man verstehen"; „diese heilige Wahrheit vom Leiden habe ich verstanden".

dann, wenn auch nicht die zufällig bei einer bestimmten Gelegenheit gesprochenen Worte, doch die Ideen hier zu finden, in denen die alte Gemeinde das, was in der Predigt ihres Meisters das eigentlich Bewegende war, gesehen und gewiss nicht mit Unrecht gesehen hat. Klar und scharf treten die leitenden Gedanken hervor, welche in der Mitte der engen, ernsten Gedankenwelt stehen, in der die buddhistische Gemeinde lebte: im Centrum des Ganzen ein einziger Begriff, der Begriff der Erlösung. Von der Erlösung, von dem, wovon wir erlöst werden sollen, von dem Wege, wie wir erlöst werden sollen, davon und von nichts Anderm handelt diese Predigt Buddha's, und wir können hinzufügen, die Predigt Buddha's überhaupt. Gott und Welt kümmert den Buddhisten nicht; er kennt nur die eine Frage: wie soll ich in dieser Welt des Leidens von dem Leiden erlöst werden? Auf die Antwort, welche die Predigt von Benares auf diese Frage giebt, werden wir zurückzukommen haben.

Als Buddha seine Rede geendet, geht von der Erde empor durch alle Götterwelten der Ruf, dass zu Benares der Heilige das Rad der Lehre hat rollen lassen. Die fünf Mönche, ihnen voran Kondañña, der von da an den Namen 'Kondañña der Erkenner' erhalten hat, bitten Buddha, ihnen als Bekennern seiner Lehre die Weihe zu ertheilen, und er thut dies mit den Worten: „Kommt herzu, ihr Mönche; wohl verkündigt ist die Lehre; wandelt in Heiligkeit, allem Leiden ein Ende zu machen". So ist die Gemeinde der Jünger Buddha's in's Dasein getreten; die Fünf sind ihre ersten, jetzt noch ihre einzigen Glieder. Eine neue Rede Buddha's von der Unbeständigkeit und Wesenlosigkeit alles Irdischen bewirkt, dass die Seele der fünf Jünger den Stand der sündlosen Heiligkeit erreicht. „Um diese Zeit", so schliesst dieser Bericht, „gab es sechs Heilige in der Welt" — Buddha selbst und diese fünf Jünger.

Weitere Bekehrungen.

Bald wächst die Zahl der Gläubigen. Der nächste Bekehrte ist Yasa, ein Jüngling von Benares aus reichem Hause; seine Eltern und seine Gattin hören gleichfalls die Predigt Buddha's und bekennen sich als Laienbrüder und Laienschwestern zu dem Glauben. Zahlreiche Freunde des Yasa, Jünglinge aus den vornehmsten Häusern von Benares und dem Lande umher, empfangen die Mönchsweihen. Bald zählt die Schaar der Gläubigen sechzig Glieder. Buddha sendet sie aus, um durch das Land hin die Lehre zu predigen. In Nichts so sehr beruht die mächtige Fähigkeit schnellen Wachsens, die der jungen Gemeinde innewohnt, wie in ihrer Wandernatur; bald ist sie hier, bald da, erscheinend, verschwindend, zugleich an tausend Orten. „Ihr Jünger“, so lauten in unsern Quellen die Worte, mit welchen Buddha seine Gläubigen aussendet, „ich bin von allen Banden gelöst, von göttlichen und menschlichen. Auch ihr seid von allen Banden gelöst, ihr Jünger, von göttlichen und menschlichen. Zieht aus, ihr Jünger, und wandert, zum Heile für viel Volks, zur Freude für viel Volks, aus Erbarmen für die Welt, zum Segen, zum Heile, zur Freude für Götter und Menschen. Geht nicht zu zweien denselben Weg. Predigt, ihr Jünger, die Lehre, die da am Anfang herrlich ist, die in der Mitte herrlich ist, deren Ende herrlich ist, im Geist und im Buchstaben; verkündet den ganzen und vollen, reinen Wandel der Heiligkeit. Es sind Wesen, die sind rein von dem Staube des Irdischen, aber wenn sie die Predigt der Lehre nicht hören, gehen sie zu Grunde; die werden Erkenner der Lehre sein. Ich aber, ihr Jünger, werde nach Uruvelâ, nach dem Dorf des Feldhauptmanns gehen, die Lehre zu predigen.“

Zu Uruvelâ wohnen brahmanische Waldeinsiedler, tausend an der Zahl, die nach den Satzungen des Veda das heilige Opferfeuer unterhalten und im Flusse Neranjarâ ihre Waschungen

verrichten. Drei Brüder, Brahmanen von der Familie der Kassapa, sind die Häupter dieser Asketen. Buddha kommt zu dem einen von ihnen und bewältigt durch Wunderkraft den furchtbaren Schlangenkönig, der in dem Opferraum des Kassapa haust. Bewundernd laden die Brahmanen ihn ein, den Winter über bei ihnen zu verweilen. Er bleibt dort, im Walde wohnend nahe bei der Einsiedelei des Kassapa, in der er täglich sein Mahl empfängt. Wunder über Wunder beweisen den Brahmanen seine Hoheit; Götter kommen herab um seine Predigt zu hören; sie leuchten wie flammendes Feuer durch die Nacht. Bewundernd erkennt Kassapa die überirdische Herrlichkeit seines Gastes, aber er kann sich nicht entschliessen, sich ihm unterzuordnen. „Da dachte“, heisst es hier in unsrer alten Erzählung, „der Erhabene bei sich: 'Lange noch wird dieser Thor also denken: 'Hochgewaltig ist der grosse Samana und hochmächtig, aber er ist nicht heilig wie ich'. Wohlan, ich will dieses Einsiedlers Herz bewegen'. Da sprach der Erhabene zu dem Einsiedler Kassapa von Uruvelâ: 'Du bist nicht heilig, Kassapa, noch hast du den Pfad der Heiligkeit erreicht; auch weisst du nichts von dem Wandel, durch den du heilig sein und den Pfad der Heiligkeit erreichen möchtest.' Da neigte der Einsiedler Kassapa von Uruvelâ sein Haupt zu den Füssen des Erhabenen und sprach zu dem Erhabenen: 'Lass mich, o Herr, von dem Erhabenen die Weihen empfangen, die niedere und die höhere'.“

Dieser Erzählung gleichen mehr oder minder alle Bekehrungsgeschichten der buddhistischen Evangelien. Wo ein Versuch der Characteristik gemacht wird, fällt er unbeholfen und dürftig aus. Dass ernstes, tiefes Fühlen und der Schwung grossartiger Erregung diesen Geistern nicht versagt war, davon giebt die Poesie der Buddhisten Zeugniss. Aber darzustellen wusste man nicht, und am wenigsten vermochte man individuelles Leben zu verstehen.

Kassapa's beide Brüder und die ganzen Schaaren der

Einsiedler in ihrer Umgebung bekehren sich zu Buddha und empfangen die Mönchsweihen. So ist die Zahl der Gläubigen mit einem Schlage zu einem Tausend herangewachsen.

Von Uruvelâ geht jetzt der Zug nach der nahe gelegenen Hauptstadt des Magadhareiches, nach Râjagaha. Vor der Stadt, in einem Bambuswalde, wird Halt gemacht. Der junge König Bimbisâra hört von Buddha's Ankunft und zieht mit einem ungeheuren Gefolge[1]) von Bürgern und Brahmanen hinaus, den schnell berühmt gewordenen Lehrer kennen zu lernen. Als man Buddha und Kassapa neben einander sieht, erheben sich Zweifel, wer von Beiden der Lehrer, wer der Jünger ist. Kassapa steht von seinem Sitz auf, neigt sein Haupt zu den Füssen Buddha's und spricht: „Mein Meister, Herr, ist der Erhabene; ich bin sein Jünger. Mein Meister, Herr, ist der Erhabene; ich bin sein Jünger.“ Und Buddha predigt vor dem König und vor seinem Gefolge; mit grossen Schaaren seines Volks erklärt Bimbisâra sich als Laiengenossen der Gemeinde Buddha's. Er ist hinfort sein langes Leben hindurch einer der treusten Freunde und Beschützer Buddha's und seiner Lehre gewesen.

Die Tradition erzählt, dass damals zu Râjagaha Buddha auch die beiden Männer sich zu Jüngern gewonnen hat, die später in den Kreisen der Gemeinde als die Ersten nach dem Meister geehrt worden sind, Sâriputta und Moggallâna. Diese beiden durch enge Freundschaft verbundenen Jünglinge, Söhne brahmanischer Familien, hielten sich damals zu Râjagaha als Anhänger eines der damals so zahlreichen wandernden Bettel-

[1]) Der Text sagt, dass „zwölf Myriaden Brahmanen und Bürger von Magadha“ den König umgaben. Diese übertrieben hohe Zahl hebt sich allzu sehr von den häufigen Angaben über die Zahl der Buddha begleitenden Jünger (einige Hunderte, höchstens Tausend) ab, als dass wir aus ihr mit irgend welcher Sicherheit auf den übertriebenen Character der letzteren, an sich sehr wohl glaublichen Zahlen zu schliessen in der Lage wären.

mönche und Schulhäupter, des Sanjaya, auf. In ihrem gemeinsamen Streben nach den geistlichen Gütern hatten sie, wie erzählt wird, einander das Versprechen gegeben: „Wer zuerst die Erlösung vom Tode erlangt, soll es dem Andern sagen." Eines Tages erblickte Sâriputta einen der Jünger Buddha's, den Assaji, der die Strassen von Râjagaha durchwanderte Almosen zu sammeln, ruhig und voll Würde, mit gesenktem Blick. „Als er ihn sah", sagt hier unsre Erzählung[1]), „dachte er: 'Wahrlich, dies ist einer der Mönche, die da heilig sind in der Welt oder die den Pfad der Heiligkeit erreicht haben. Ich will hingehen zu diesem Mönch und will ihn fragen: 'Freund, in wessen Namen hast du der Welt entsagt? Und wer ist dein Meister? Und wessen Lehre bekennst du?' Da aber gedachte Sâriputta der Bettelmönch: 'Jetzt ist nicht die Zeit, diesen Mönch zu fragen. Zwischen den Häusern geht er und sammelt Almosen. Ich will diesem Mönch nachgehen, wie man dem nachgeht, von welchem man etwas begehrt'. Als aber der ehrwürdige Assaji zu Râjagaha Almosen gesammelt hatte, nahm er die empfangenen Gaben und kehrte um. Da gieng Sâriputta der Bettelmönch zum ehrwürdigen Assaji; zu ihm gelangt begrüsste er sich mit dem ehrwürdigen Assaji. Nachdem er begrüssende, freundliche Worte mit ihm gewechselt hatte, stellte er sich neben ihn. Neben ihm stehend sprach Sâriputta der Bettelmönch zum ehrwürdigen Assaji also: 'Deine Miene, Freund, ist hell, deine Farbe ist rein und klar. In wessen Namen, Freund, hast du der Welt entsagt? Und wer ist dein Meister? Und wessen Lehre bekennst du?' 'Es ist der grosse Samana, Freund, der Sakyasohn, der aus dem Sakyahause kommt und der Welt

[1]) Das Textstück, das ich hier übersetze, gehört zu denen, welche König Asoka in der Inschrift von Bairât (um 260 vor Chr.) den Mönchen und Nonnen, Laienbrüdern und Laienschwestern eifrig zu hören und zu lernen empfiehlt. Der Text wird dort als „die Fragen des Upatissa" bezeichnet; Upatissa aber ist ein Name des Sâriputta.

entsagt hat. In seinem des Erhabenen Namen habe ich der Welt entsagt, und er der Erhabene ist mein Meister, und seine des Erhabenen Lehre bekenne ich'. 'Und was sagt dein Meister, Freund, und was lehrt er?' 'Ich bin ein Neuling, Freund; es ist nicht lange, dass ich die Welt verlassen habe; ich bin eben erst herzugekommen zu dieser Lehre und dieser Ordnung. Ich kann dir die Lehre nicht in voller Ausdehnung verkünden, aber ihren kurzen Sinn kann ich dir sagen'. Da sprach Sâriputta der Bettelmönch zum ehrwürdigen Assaji: 'Sei es also, Freund. Sage mir wenig oder viel, aber rede mir vom Sinne; nach dem Sinn allein trage ich Verlangen; was willst du dich viel an den Buchstaben kehren?' Da redete der ehrwürdige Assaji zu Sâriputta dem Bettelmönch dieses Wort der Lehre:

'Die Wesenheiten, die aus einer Ursache fliessen, deren Ursache lehrt der Vollendete, und welches Ende sie nehmen; dies ist die Lehre des grossen Samana[1])'.

Als aber Sâriputta der Bettelmönch dieses Wort der Lehre hörte, gieng ihm der reine, ungetrübte Blick der Wahrheit auf, und er erkannte: 'Was immer dem Entstehen unterthan ist, das Alles ist auch dem Vergehen unterthan.' (Und er sprach zu Assaji:) Wenn die Lehre auch nichts als dies ist, so hast du die Stätte erreicht, wo es kein Leid giebt. Was

---

[1]) Dieser Spruch hat später als das kurzgefasste Glaubensbekenntniss des Buddhismus gegolten; man begegnet ihm inschriftlich auf zahlreichen Monumenten. Ohne Zweifel bezieht er sich auf die Doctrin von der Verkettung der Ursachen und Wirkungen, bei welcher Lehre die Tradition, wie wir sahen (S. 116), Buddha's Gedanken noch als er unter dem heiligen Baum der Buddhaschaft sitzt, verweilen lässt. Das leidenvolle Verhängniss der Welt vollzieht sich in der Verkettung der Wirkungen, die aus dem Nicht-Wissen fliessen; welches diese an einander hängenden, aus dem Nicht-Wissen hervorgegangenen Wesenheiten sind und wie sie ihr Ende nehmen, d. h. wie das Leiden der Welt aufgehoben wird, das sagt die Lehre Buddha's.

seit vielen Myriaden von Weltaltern nicht geschaut ist, jetzt ist es zu uns herbeigekommen'."

Sâriputta geht jetzt zu Moggallâna, seinem Freunde. „Deine Miene, Freund," sagt Moggallâna, „ist hell, deine Farbe ist rein und klar. Hast du die Erlösung vom Tode gefunden?" „Ja, Freund, ich habe die Erlösung vom Tode gefunden." Und er spricht ihm von seiner Begegnung mit Assaji, und auch dem Moggallâna geht „der reine ungetrübte Blick der Wahrheit" auf. Vergeblich versucht Sanjaya, ihr Lehrer, sie bei sich zurückzuhalten. Sie gehen mit grossen Schaaren von Asketen in den Hain, wo Buddha weilt; dem Sanjaya aber bricht ein heisser Blutstrom aus dem Munde. Buddha sieht die Beiden kommen; er verkündet seiner Umgebung, dass die dort nahen, die ersten und edelsten unter seinen Jüngern sein werden. Und beide empfangen von Buddha selbst die Weihen.

„Zu der Zeit", fährt hier unsre Erzählung fort, „wandten sich viele angesehene, edle Jünglinge aus dem Magadhalande dem Erhabenen zu, in Heiligkeit zu leben. Da wurde das Volk unwillig, murrte und ward zornig: 'der Asket Gotama ist gekommen, Kinderlosigkeit zu bringen; der Asket Gotama ist gekommen, Wittwenthum zu bringen; der Asket Gotama ist gekommen, Untergang der Geschlechter zu bringen. Jetzt hat er die tausend Eremiten zu seinen Jüngern gemacht, und er hat die zwei hundert und funfzig Bettelmönche des Sanjaya zu seinen Jüngern gemacht, und hier diese vielen, angesehenen, edlen Jünglinge aus dem Magadhalande wenden sich dem Asketen Gotama zu, in Heiligkeit zu leben.' Und wenn die Leute Jünger sahen, schalten sie sie mit diesem Spruch:

'Gezogen kam der grosse Mönch zu der Magadha Bergesstadt.
Die Sanjaya bekehrt er all', wen wird heut' er bekehren sich?'

Da hörten die Jünger, wie das Volk unwillig war, murrte und zornig war. Und die Jünger sagten es dem Erhabenen.

„Dieser Lärm, ihr Jünger, wird nicht lange dauern. Sieben Tage wird er dauern; nach sieben Tagen wird er verschwinden. Ihr aber, ihr Jünger, wenn sie euch schelten mit dem Spruch:

'Gezogen kam der grosse Mönch zu der Magadha Bergesstadt.
Die Sanjaya bekehrt er all', wen wird er heut bekehren sich?'

so antwortet ihnen mit diesem Spruch:

'Die Helden, die Vollendeten bekehren durch ihr wahres Wort.
Wer will schmähn den Erleuchteten, der durch der Wahrheit Macht bekehrt?'"

Haben wir hier in der That ein paar von jenen Zeilen vor uns, wie sie damals unter dem zungenfertigen Volk der hauptstädtischen Gassen zwischen Freunden und Feinden des jungen Lehrers hin und her geflogen sein mögen?

VIERTES CAPITEL.

Das Wirken Buddha's.

Mit der Bekehrungsgeschichte jener beiden Vornehmsten unter den Jüngern und mit der Erzählung von der schnell beschwichtigten Verstimmung des Volkes zu Râjagaha bricht der zusammenhängende Bericht von der Laufbahn Buddha's ab, um erst da wieder anzuknüpfen, wo es galt, die Erinnerung an die letzten Wanderungen des greisen Lehrers, an seine Abschiedsreden und an seinen Tod festzuhalten. Für die lange Zeit, die zwischen jenem Anfang und dem Ende liegt, eine Zeit von angeblich mehr als vier Jahrzehnten, ist in unsrer Ueberlieferung, wenigstens in der, die diesen Namen verdient, nichts von einer zusammenhängenden Darstellung erhalten, nur Sammlungen zahlloser wirklicher oder angeblicher Reden, Dialoge und Sentenzen Buddha's, denen die kurze Angabe ihrer äussern Veranlassung, des Ortes und der Umgebung, vor der diese Ansprüche gethan worden, beigefügt ist.

Aeusserlich angesehen ist es ein einförmiges Leben, das in dieser einfarbigen Ueberlieferung vor uns liegt, und das, worin allein die wahre Geschichte dieses Lebens geruht hat, das innere Geschehen mit seinem Ebben und Fluthen, seinem Werden und Vergehen, ist uns verhüllt. Wann und wie im Geiste Buddha's das Bild von Welt und Leben zu dem geworden ist, als was es seiner Gemeinde erschien, nach welchem Gange vor Allem seine Ueberzeugungen von sich selbst und

von seiner Mission sich in ihm entwickelt haben, wie endlich die Stimmungen des indischen Volkes, die Kritik der indischen Schulen auf Buddha's Denken und Wollen zurückwirkte, — diese Fragen auch nur aufzuwerfen wird, wer einen Blick auf unsre Quellen thut, ein für allemal den Muth verlieren. Hiervon werden und können wir nie etwas erfahren.

Was wir können, ist allein dies, ohne Scheidung von Früherem und Späterem die einzelnen Züge, welche die Ueberlieferung uns bietet, zu einem Gesammtbilde zu vereinigen, einem Bilde von Buddha's Lehren und Leben, von seinem Verkehr mit Hoch und Gering, dem Kreis seiner Jünger um ihn herum, den weitern Kreisen der Anhänger und Gegner.

Dürfen wir glauben, in einem solchen Bilde geschichtliche Wahrheit zu erfassen?

Ja und nein.

Nein, denn dies Bild zeigt uns wohl den Typus altbuddhistischen Wesens, aber nicht die individuellen Züge, die Buddha und eben nur ihm so ausschliesslich zu eigen gehörten, wie wir von Sokrates ein Bild haben, das eben nur dem Sokrates und keinem Andern ähnlich sieht, auch keinem Sokratiker.

Doch eben das, was nach der einen Seite einen Mangel unsrer Erkenntniss bezeichnet, giebt uns andrerseits auch wieder das Recht, derselben zu vertrauen.

Indien ist nun einmal ein Land der Typen, nicht der mit ihrem eignen Stempel geprägten Individualität. Leben entsteht und vergeht dort, wie die Pflanze blüht und verwelkt, unter dem dumpfen Zwange von Naturkräften, und Naturkräfte können nichts als typische Gestaltungen erzeugen. Nur wo der Hauch der Freiheit weht, werden die stolzen Kräfte des Menschen entfesselt, welche wirken, dass er etwas Eignes, nur sich selbst Gleiches zu sein vermag und zu sein wagt. So ruht auf allen Gebilden der indischen Epik trotz ihrer Farbenpracht jener seltsam starre Zug, der uns die Menschen

wie Schatten erscheinen lässt, welchen der Trunk von dem belebenden Blute verwehrt ward; und jener Zug rührt vor allem Andern daher, dass das Reich dieser Poesie nicht bis dorthin geht, wo das eigenste Leben des Einzelnen anhebt. Der indischen Poesie war dies Gebiet verschlossen, weil dem indischen Volke selbst die Kraft Individualitäten zu bilden versagt war. Und ebenso ist auch in der Geschichte des indischen Denkens das handelnde Subject nicht der Einzelne, sondern immer nur der grosse indische Volksgeist, das was die Inder, wenn nach dem Ursprung ihrer heiligen Schriften gefragt wird, den heiligen Vedageist nennen. Ueberall wirkt ein unpersönlich Allgemeines, und der Einzelne trägt nur die Züge, die der Gemeingeist ihm aufgeprägt hat.

Müssen wir nicht glauben, dass dieses selbe Gesetz auch die Anfänge des buddhistischen Wesens beherrscht hat? Die grossen Jünger, die den Meister umgaben, Sâriputta und Moggallâna, Upâli und Ânanda, sehen einander in den alten Erzählungen vollkommen gleich, und ihr Bild ist wieder nichts andres als das ununterscheidbar ähnliche, nur verkleinerte Abbild Buddha's selbst. Die Wirklichkeit war schwerlich viel anders; der Einzelne war wenig mehr, als ein Exemplar, das den Gemeindegeist zur Erscheinung brachte, und dieser Gemeindegeist wieder sammt den Formen, in denen er sich äusserlich darstellte, war kaum wesentlich verschieden von dem Geist Buddha's selbst und den Formen, in welchen Buddha's Leben sich bewegte.

Uebrigens ist die Zeit zwischen Buddha und der Bildung unsrer Traditionen von ihm nichts weniger als reich gewesen an Geistern, die es vermocht hätten, der grossen Bewegung eine neue Richtung zu geben und ihr den Stempel ihres eignen Wesens aufzuprägen; einen Paulus hat die altbuddhistische Kirche nicht gehabt. Darin liegt aber für uns eine Gewähr, dass diese Bewegung, wie sie uns dargestellt wird, in ihrem Wesen dieselbe ist, wie Buddha und seine ersten Jünger sie

geschaffen haben. Wohl mag mancher grosse Zug von Geist und schöpferischer Kraft Buddha eigen gewesen sein, den die dürftigen Naturen, durch welche sein Bild uns aufbehalten ist, auf ihr eignes kleines Niveau herabgezogen haben, aber fundamental missverstanden worden ist eine Gestalt wie die seine gewiss nicht.

So werden wir, wenn auch nur wenige Züge des von der Ueberlieferung uns dargebotenen Bildes im Sinn historischer Exactheit verbürgt genannt werden können, doch dies Bild selbst seiner Gesammtheit nach in einem höhern Sinne wohl als verbürgt anzusehen ein Recht haben.

Tägliches Leben Buddha's.

Jahr für Jahr wiederholte sich für Buddha und seine Jünger der Wechsel zwischen einer Zeit des Wanderns und einer Zeit der Ruhe und Zurückgezogenheit. Wenn im Juni nach der dürren Gluthhitze des indischen Sommers Wolkenmassen sich aufthürmen und unter Donnerrollen das Herannahen des regenbringenden Monsuns sich ankündigt, bereitet der Inder heute wie vor Alters sich und sein Haus für die Zeit, in der alles gewohnte Thun und Treiben durch den Regen unterbrochen wird; wochenlang halten dann die strömenden Güsse an vielen Orten die Bewohner in ihren Hütten oder doch in ihren Dörfern fest, deren Verbindung mit der Nachbarschaft durch die reissend angeschwollenen Bäche und durch Ueberschwemmungen abgeschnitten ist. „Die Vögel“, sagt ein altes buddhistisches Werk, „bauen ihre Nester in den Wipfeln der Bäume; darin schmiegen und verkriechen sie sich während der feuchten Zeit“. Und so war es denn auch für die Glieder der Mönchsorden, ohne Zweifel nicht erst seit Buddha, sondern seit es ein geistliches Wanderleben in Indien gegeben hat, unverbrüchliche Regel, die drei feuchten

Monate hindurch das Wandern zu unterbrechen und in der Nähe von Städten oder Dörfern, wo man durch die Gaben Gläubiger sichern Unterhalt fand, diese Zeit in stiller Zurückgezogenheit zu verbringen. Hieran hielt man um so strenger fest, weil man gerade in der Regenzeit, die nach der ausdörrenden Sommerhitze überall unzähliges junges Pflanzen- und Thierleben erweckt, nicht wandern konnte, ohne das Gebot, welches die Vernichtung auch des niedrigsten Lebens untersagte, auf jedem Schritt zu verletzen.

So hat denn auch Buddha Jahr für Jahr drei Monate lang „Regenzeit gehalten", umgeben von Schaaren seiner Jünger, die zusammenströmten, die feuchte Zeit in der Nähe ihres Meisters zu verleben. Könige und Reiche drängten sich zu der Ehre, ihn und die Jünger, die mit ihm waren, während dieser Zeit in den Behausungen und Gärten, die sie der Gemeinde gestiftet hatten, als Gäste aufzunehmen.

Endete die Regenzeit, so begann das Wandern; Buddha zog von Stadt zu Stadt und von Dorf zu Dorf, wohl fast immer mit grossem Gefolge von Jüngern; die Texte pflegen bald von drei, bald von fünf Hunderten, die ihrem Meister folgten, zu reden[1]). An den grossen Strassen, auf denen die geistlichen Wanderer wie der kaufmännische Verkehr sich vorzugsweise bewegten, hatten vielfach die anwohnenden Gläubigen dafür gesorgt, dass Buddha und seinen Jüngern ein Obdach zur Verfügung stand; oder wo Mönche weilten, die der Lehre anhiengen, fand man in deren Wohnstätten ein Nachtlager, und war ein andres Unterkommen nicht zu erlangen, fehlte es nicht an Mangos oder Banjanen, an deren Fuss die Schaar rasten und übernachten konnte.

---

[1]) Bei Gelegenheit einer Prophezeiung Buddha's über Metteyya, den nächsten Buddha, welcher in ferner Zukunft auf Erden erscheinen wird, heisst es: „Er wird der Führer einer Jüngerschaar von Hunderttausenden sein, wie ich jetzt der Führer einer Jüngerschaar von Hunderten bin" (Cakkavattisuttanta).

Das Gebiet, durch welches diese Wanderungen sich vorzugsweise erstreckten, war der Kreis der „östlichen Lande," d. h. vor allem die alten Königreiche der Kâsi-Kosala und der Magadha sammt den benachbarten Freistaaten, die heutigen Länder Oude und Bihar. Dagegen wurden die Reiche des westlichen Hindostan, die alten Sitze vedischer Cultur und der exclusiven Macht eines den religiösen Bewegungen des Ostens fremd und feindlich gegenüberstehenden Brahmanenstandes, wenn die Ueberlieferung uns recht berichtet, von den Wanderungen Buddha's zwar berührt, aber doch nur selten und vorübergehend. Die vornehmlichsten Hauptstationen dieser Reisen, zugleich nach Nordwesten und Südosten die ungefähren Grenzpunkte des Gebietes, das der regelmässige Schauplatz von Buddha's Wanderleben war, sind die Residenzstädte der Könige von Kosala und Magadha, Sâvatthi (heute Sahet Mahet, an der Rapti) und Râjagaha (heute Rajgir, südlich von Bihar[1]). In der nächsten Umgebung dieser Städte besass die Gemeinde zahlreiche und glänzende Parks, in denen Baulichkeiten aller Art für die Bedürfnisse des Gemeindelebens errichtet waren. „Nicht zu fern und nicht zu nah bei der Stadt," so lautet in den heiligen Texten die stehende Beschreibung solcher Parks, „wohl versehen mit Eingängen und Ausgängen, leicht erreichbar für alles Volk, das dorthin verlangt, bei Tage nicht zu belebt, bei Nacht still, von Lärm und Menschenschaaren entfernt, ein Ort der Zurückgezogenheit, eine gute Stätte für einsame Betrachtung." Solch ein Park war das Veluvana („Bambuswald"), einst ein Lustwald des Königs Bimbisâra und von diesem dann Buddha und der Gemeinde zum Geschenk gemacht; ein andrer war das noch berühmtere Jetavana (bei Sâvatthi), eine Gabe, die Buddha's freigebigster Verehrer, der grosse Kaufmann Anâthapindika, gespendet hatte. Nicht

[1]) Die Entfernung dieser beiden Hauptstädte ist nahezu der von Berlin und Köln gleich.

die heiligen Texte allein, sondern nicht minder die monumentale Ueberlieferung, die Reliefs des grossen, vor Kurzem entdeckten Stupa von Bharhut, zeigen, wie hoch gefeiert in der buddhistischen Gemeinde diese Gabe des Anâthapindika von altersher gewesen ist. Es wird erzählt, wie Anâthapindika nach einer Stätte suchte, die würdig wäre, Buddha und seinen Jüngern zum Aufenthalt zu dienen; der Park des Prinzen Jeta allein schien alle Vorzüge in sich zu vereinen, aber der Prinz weigerte sich, ihn zu verkaufen. Nach langem Streit erhielt Anâthapindika den Park für so viel Gold, als hinreichte, den Grund und Boden des ganzen Jetavana damit zu bedecken. Er übergab ihn Buddha, dessen Lieblingsaufenthalt er seitdem gewesen ist. Unzählige unter den Abschnitten der heiligen Texte, in denen von Reden und Aussprüchen Buddha's berichtet wird, heben an: „Zu der Zeit weilte der heilige Buddha bei Sâvatthi, im Jetavana, dem Park des Anâthapindika."

Kann in dem heimathlosen Wanderleben Buddha's und seiner Jünger von einer Heimath die Rede sein, so dürfen vor Allem Stätten wie das Veluvana und das Jetavana so genannt werden, nahe den grossen Centren des indischen Lebens und doch von dem Getriebe der Grossstädte unberührt, einst die stillen Ruheorte von Herrschern und Vornehmen, ehe die gelbgewandigen Bettelmönche darin einzogen und die „Gemeinde in den vier Weltgegenden, Anwesende und Abwesende" zur Herrin des königlichen Besitzes geworden ist. In diesen Gärten lagen die Wohnstätten der Brüder, Häuser, Hallen, Säle, Vorrathsräume, umgeben von Lotusteichen, von duftenden Mangos, von zierlichen, hoch über alles andre Laub sich erhebenden Fächerpalmen und von dem tiefen Grün des Nyagrodhabaumes, dessen aus der Luft sich herabsenkende Wurzeln zu neuen Stämmen werden und mit ihren schattig kühlen Hallen und Laubgängen zum sinnenden Ruhen einzuladen scheinen[1]).

[1]) Der chinesische Pilger Fa Hian (im Anfang des 5. Jhd. nach Chr.) schreibt über das Jetavana (nach Beal's Uebersetzung, S. 75): „Das klare

Dies waren die Umgebungen, in denen Buddha einen grossen Theil seines Lebens, vielleicht die an Wirken und Schaffen reichsten Zeiten desselben zugebracht hat. Hier strömten die Massen des Volks zusammen, Mönche wie Laien, um ihn zu sehen und seine Rede zu hören. Es kommen pilgernde Mönche aus entfernten Gegenden, welche die Verkündigung von Buddhas Lehre gehört haben und, wenn die Regenzeit vergangen ist, sich auf die Wanderung machen, um den Meister von Angesicht zu sehen. „Es ist Sitte," lautet ein in unsern Texten stehend gewordener Passus, „dass Mönche, wenn sie Regenzeit gehalten haben, sich aufmachen, den Erhabenen zu sehen. Es ist Sitte der erhabenen Buddhas, mit den Mönchen, die aus der Ferne kommen, sich zu begrüssen." „Geht es euch wohl, ihr Mönche?" pflegt Buddha die Kommenden zu fragen, „findet ihr zu leben? Habt ihr in Frieden und Eintracht und ohne Streit die Regenzeit wohl zugebracht und keinen Mangel an Unterhalt gelitten?"

So hören wir von einem Gläubigen mit Namen Sona, der fern von den Gegenden, in denen Buddha lebte, im Lande Avanti (Malva) die Kunde von der neuen Lehre vernommen hatte und in dem der Wunsch erwacht war, unter die Bekenner derselben aufgenommen zu werden. Drei Jahre lang hatte er warten müssen, bis es ihm gelungen war, in diesem entfernten Lande die zehn Mönche zusammenzubringen, deren Anwesenheit erforderlich war, um einem neuen Gliede die Weihen zu ertheilen. Da erwachte in ihm einst, als er in der Einsamkeit weilte, der Gedanke: „ich habe wohl von dem Erhabenen gehört, so und so ist er, aber ich habe ihn nicht von Angesicht zu Angesicht gesehen. Ich will gehen ihn zu schauen, den erhabenen, heiligen, höchsten Buddha, wenn mein Lehrer mich gehen lässt." Und sein Lehrer, dem er seinen Wunsch

Wasser der Teiche, das üppige Grün und zahllose Blumen in mannigfaltigen Farben vereinen sich in dem Bilde von dem, was man den Vihâra des Chi-ûn (Jeta) nennt."

aussprach, antwortete ihm: „schön, schön, Sona; gehe hin, Sona, ihn zu schauen, den erhabenen, heiligen, höchsten Buddha. Du wirst ihn schauen, Sona, den Erhabenen, den Freudenbringer, den Freudenspender, dessen Sinne stille sind, dessen Seele stille ist, den höchsten Selbstbezwinger und Friedereichen, den Helden, der sich selbst bezwungen hat und über sich wacht, der seine Sinne im Zaum hält." Und Sona macht sich auf die Reise nach Sâvatthi, wo Buddha im Jetavana, dem Garten des Anâthapindika verweilt.

Solche Pilger strömten, wo Buddha sich aufhielt, zusammen, und die Begegnungen und Begrüssungen der ankommenden Schaaren mit den am Orte weilenden geistlichen Brüdern, das Austauschen von Neuigkeiten, das Einrichten des Quartiers für die Reisenden rief dann wohl nicht selten jenen für abendländische Ohren so unerhörten Lärm hervor, der im Orient von solchen Gelegenheiten unzertrennlich scheint, und über welchen in den heiligen Texten mehr als einmal auf das ernstlichste geklagt wird.

Der Ruf von Buddha's Person zog auch Schaaren von solchen, die ausserhalb des engeren Kreises der Gemeinde standen, von nah und fern herbei. „Zum Asketen Gotama," sagte man unter einander, „kommen die Leute durch Königreiche und durch Länder gezogen, um sich mit ihm zu befragen." Oft, wenn er in der Nähe der königlichen Residenzen verweilte, kamen die Könige, Prinzen und Würdenträger zu Wagen oder auf Elefanten zu ihm heraus, ihm Fragen vorzulegen oder seine Lehre zu hören. Eine solche Scene ist uns im Eingang des „Sûtra von der Frucht des Asketenthums" beschrieben und kehrt in bildlicher Darstellung unter den Reliefs von Bharhut wieder. Das Sûtra erzählt, wie König Ajâtasattu von Magadha in der „Lotusnacht", das ist in der Vollmondnacht des October, der Zeit der blühenden Lotus, im Freien, auf dem platten Dach des Palastes sitzt von seinen Räthen umgeben. „Da that," heisst es in jenem Text, „der

König von Magadha, Ajâtasattu, der Sohn der Vedehî, diesen Ausruf: schön fürwahr ist diese Mondnacht, lieblich fürwahr ist diese Mondnacht, herrlich fürwahr ist diese Mondnacht, herzerfreuend fürwahr ist diese Mondnacht, günstige Zeichen fürwahr trägt diese Mondnacht. Welchen Samana oder welchen Brahmanen soll ich gehen zu hören, dass, wenn ich ihn höre, meine Seele erfreut werde?“ Der eine der Räthe nennt diesen, der andre jenen Lehrer; Jîvaka aber, des Königs Arzt, sitzt schweigend da. „Da sprach der König von Magadha, Ajâtasattu, der Sohn der Vedehî, zu Jîvaka Komârabhacca: Was schweigst du, Freund Jîvaka? — In meinem Mangogarten, o Herr, weilt er, der erhabene, heilige, höchste Buddha mit einer grossen Schaar von Jüngern, mit drei Hunderten von Mönchen. Von ihm, dem erhabenen Gotama, geht herrlicher Preis durch die Welt, solchergestalt: er der Erhabene ist der heilige, höchste Buddha, der Wissende, Gelehrte, der Gebenedeite, der die Welten kennt, der Höchste, der den Menschen wie einen Stier bändigt, der Lehrer von Göttern und Menschen, der erhabene Buddha. Ihn den Erhabenen gehe zu hören, Herr; wohl mag, wenn du ihn, den Erhabenen hörst, deine Seele, o Herr, erfreut werden.“ — Und der König lässt für sich und die Königinnen Elefanten bereit machen, und bei Fackelschein zieht der königliche Zug durch die Mondnacht aus dem Thor von Râjagaha hinaus zum Mangowald des Jîvaka; dort soll Buddha mit dem König das berühmte Gespräch „von der Frucht des Asketenthums“ gehalten haben, an dessen Ende der König sich als Laiengenossen zu der Gemeinde Buddha's bekannte.

Die Bilder, welche die heiligen Texte von Begegnungen und Scenen wie dieser uns erhalten haben, sind überaus mannigfaltig; kein Zweifel, dass sich das Treiben, wie es um Buddha's Person sich bewegt hat, in ihnen thatsächlich wiederspiegelt. Wenn Buddha zu den Freistädten kommt, pflegen wir von seinen Begegnungen mit den adligen Geschlechtern, die deren

Herrschaft inne haben, zu hören; aus Kusinârâ ziehen die Malla, die regierende Familie jener Stadt, ihm entgegen und erlassen ein Gebot: „wer dem Erhabenen nicht entgegenzieht, bezahlt eine Strafe von fünfhundert.“ Aus der glänzendsten der indischen Freistädte, dem üppig reichen Vesâlî, kommt die vornehme Jugend vom Hause der Licchavi mit ihren prächtigen Gespannen zu Buddha heraus gefahren, die einen in weissen Kleidern und mit weissem Schmuck, die andern gelb, schwarz, roth. Buddha sagt zu seinen Jüngern, als er die Licchavi von weitem kommen sieht: „Wer, ihr Jünger, unter euch die Götterschaar der dreiunddreissig Götter nicht gesehen hat, der sehe die Schaar der Licchavi, der blicke die Schaar der Licchavi an, der schaue hin auf die Schaar der Licchavi.“ Und ausser der adligen Jugend von Vesâlî kommt mit nicht geringerer Pracht eine andre Berühmtheit der Stadt zu Buddha gefahren, die Courtisane Ambapâlî; sie ladet Buddha sammt seinen Jüngern zur Mahlzeit in ihrem Mangowalde ein, und als sie dorthin kommen und das Mahl beendet ist, schenkt sie Buddha und der Gemeinde den Mangowald.

Das Bild von dem Publikum, das sich in Buddha's Umgebung zusammenfand, zu vervollständigen, darf endlich das schon in dieser Zeit in Indien üppig gedeihende Geschlecht der Dialektiker und theologischen Raufbolde aller Schattirungen nicht unerwähnt bleiben: der stattliche, vom König mit den Revenuen eines Dorfes dotirte Brahmane, der mit grossem Gefolge angefahren kommt, der junge Brahmanenschüler, der von seinem Lehrer ausgeschickt ist, ihm Kunde über den vielbesprochenen Gotama zu bringen, und den es lüstet, in einem dialektischen Gefecht mit dem berühmten Gegner seine Sporen zu verdienen, endlich sophistische „Haarspalter“, Leute geistlichen wie weltlichen Standes, die gehört haben, dass der Samana Gotama in der Nähe weilt, und die sich rüsten, in zweischneidigen Fragen ihm Schlingen zu legen und ihn, welche Antwort er auch geben mag, in Widersprüche zu verwickeln.

Ein häufiger Schluss der Unterredungen ist, wie billig, der, dass die überwundenen Gegner oder die Verehrer Buddha's ihn sammt seinen Jüngern auf den folgenden Tag zum Mittagsmahl einladen: „es möge, Herr, der Erhabene mir für morgen zum Mittagsmahl zusagen mit seinen Jüngern." Und Buddha giebt durch Schweigen seine Zusage zu erkennen. Wenn dann am nächsten Tage gegen die Mittagsstunde die Mahlzeit bereitet ist, schickt der Gastgeber einen Boten an Buddha: „es ist Zeit, Herr, die Mahlzeit ist bereit"; und Buddha nimmt dann das Obergewand sammt dem Almosentopf und geht mit seinen Jüngern in die Stadt oder in das Dorf hinein zur Wohnung seines Wirthes. Nach der Mahlzeit, bei welcher wohlhabende Gastgeber, von Fleischspeisen abgesehen, das Beste aufbieten, was die nicht eben luxuriöse Küche jener Zeit leistet, und bei welcher der Wirth selbst mit seiner Familie die Gäste bedient, nimmt, wenn die stehende Waschung der Hände vollzogen ist, der Wirth sammt den Seinen an Buddha's Seite Platz, und Buddha richtet an sie ein Wort geistlicher Ermahnung und Belehrung.

Ist der Tag durch keine Einladung in Anspruch genommen, so unternimmt Buddha in der Regel nach Mönchsbrauch seinen Bettelgang durch Dorf oder Stadt. Nachdem er wie seine Jünger früh aufgestanden ist, wenn das Morgenroth am Himmel erscheint, und die frühen Stunden in geistlichen Uebungen oder im Verkehr mit den Jüngern zugebracht hat, macht er sich mit seinen Begleitern in die Stadt auf. Zu den Zeiten, als längst sein Ansehen auf der Höhe stand und sein Name durch Indien unter den Namen der Ersten genannt wurde, konnte man Tag für Tag den Mann, vor dem Könige sich neigten, sehen, wie er durch Strassen und Gassen, Haus für Haus, die Schale in der Hand, umherzog und ohne eine Bitte auszusprechen, mit niedergeschlagenem Blick, stehend und schweigend wartete, ob ihm ein Bissen Speise in seine Schale gethan würde.

Wenn er dann von seinem Bettelgang zurückgekehrt war und die Mahlzeit gehalten hatte, folgte, wie das indische Klima gebot, eine Zeit wo nicht des Schlafes, doch der zurückgezogenen Ruhe. In stillem Gemach oder noch lieber im kühlen Dunkel dichter Waldesgründe rastend brachte er die schwülen, stillen Stunden des Nachmittags in einsamer Betrachtung zu, bis der Abend hereinbrach und ihn von dem „heiligen Schweigen"[1]) in das geräuschvolle Treiben von Freund und Feind zurückführte.

Buddha's Jünger.

Von der Aussenseite dessen, was wir als ein Bild dieses Lebens hinnehmen müssen, wendet sich unsre Darstellung nach innen. Wir haben den Kreis derer kennen zu lernen, an die vor Allem Buddha's Verkündigung sich wandte, der Jünger, die in seiner Nachfolge den Weg zu ihrer Seelen Seligkeit zu finden trachteten.

Allem Anschein nach ist dieser Jüngerkreis selbst in der ältesten Zeit keineswegs eine freie, allein durch innere Bande geeinte Genossenschaft gewesen, wie etwa der Kreis der Jünger Jesu. Es hat hier vielmehr, daran können wir kaum zweifeln, von Anfang an eine in feste Formen gefasste Gemeinschaft von Asketen, ein förmlicher Bettelmönchsorden mit Buddha als seinem Haupt bestanden. Hatten sich doch schon lange vor Buddha's Zeit die Formen und die äussere Technik eines solchen Ordenslebens in Indien festgestellt; ein Mönchsorden erschien damals dem religiösen Bewusstsein als die selbstverständliche, natürlich gegebene Gestalt, in welcher allein das Leben von Personen, die im gemeinsamen Streben nach der Erlösung verbunden sind, seinen Ausdruck finden konnte.

[1]) ariyo tuṇhibhâvo.

Wie überhaupt das Auftreten Buddha's nichts hatte, was seinen Zeitgenossen ungewohnt erscheinen konnte, so brauchte er auch nach dieser Seite hin nichts grundsätzlich Neues zu schaffen; ganz im Gegentheil wäre es eine Neuschöpfung gewesen, wenn er einen Weg der Erlösung zu predigen unternommen hätte, der nicht durch mönchische Observanzen hindurch gieng.

Es werden uns die stehenden Worte berichtet, mit welchen Buddha die ersten Gläubigen in jenen Kreis aufgenommen haben soll: „komm herzu, o Mönch; wohl verkündigt ist die Lehre, wandle in Heiligkeit, allem Leiden ein Ende zu machen.“ Wir wissen nicht, ob dieser Ueberlieferung etwas von authentischer Erinnerung zu Grunde liegt, durchaus richtig aber scheint der Gedanke, der sich in derselben ausspricht, dass der Jüngerkreis Buddha's von Anfang an eine Mönchsgemeinschaft ist, in welche der neu hinzutretende Bruder durch einen bestimmten Act, mit dem Aussprechen einer bestimmten Formel aufgenommen werden muss.

Das gelbe Mönchsgewand und die Tonsur bilden die äussern Kennzeichen der Trennung von Welt und weltlichem Leben; die Lösung der Familienbande, der Verzicht auf allen Besitz, strenge Keuschheit sind die selbstverständlichen Pflichten der „Asketen die dem Sakyasohn anhangen“ (samaṇâ Sakyaputtiyâ) — dies der älteste Name, mit dem das Volk die Glieder der jungen Gemeinde bezeichnet hat.

Wie weit im Einzelnen die Formen des Gemeindelebens, die wir später eingehender schildern werden, auf die Zeit Buddha's selbst, von welcher hier die Rede ist, zurückgehen, wissen wir nicht. Möglich, dass jene halbmonatlichen Beichtversammlungen, denen in dem einfachen Cultus des alten Buddhismus eine so hohe Bedeutung beiwohnt, schon von Buddha selbst mit den Jüngern, die um ihn waren, abgehalten worden sind. Der Ton, der in dem Zusammensein der Gläubigen herrschte, war ein ruhig gemessener, man kann sagen,

ein ceremonieller. Dürfen wir nach dem Gefühl urtheilen, welches die heiligen Schriften uns geben, so möchten wir meinen, dass die Stimmung ruhiger Güte und stiller selbstgewisser Freudigkeit, von der das Gemeinschaftsleben dieser Mönche durchdrungen war, nicht vollkommen im Stande gewesen ist, die mangelnde Lebendigkeit im Ausdruck und Austausch dessen, was ein Jeder erlebte und besass, zu ersetzen. Zustände von Verzückungen waren nicht selten und wurden als ein hohes geistliches Gut erstrebt; es waren vielmehr Zustände des stillen Hingenommenseins, als ecstatischen Taumels. Jeder trachtete ihnen für sich allein nach; man kannte nicht jene Massenbegeisterung, welche ganze Versammlungen ergreift, wo Einer den Andern fortreisst und die gemeinsame Erregung der Einbildung von Hunderten dieselben Visionen mittheilt. Streng verpönt war es sich der erlebten Verzückungen vor den Brüdern zu rühmen.

Der Unterschied der Kaste war in diesem Kreise nicht vorhanden. Wer Buddha's Jünger sein will, verzichtet auf seine Kaste. In einer der Reden, welche die heiligen Texte Buddha in den Mund legen, heisst es hiervon: „Wie, ihr Jünger, die grossen Ströme, so viel ihrer sind, die Gangâ, die Yamunâ, die Aciravatî, die Sarabhû, die Mahî, wenn sie den grossen Ocean erreichen, ihren alten Namen und ihr altes Geschlecht verlieren und nur den einen Namen führen 'der grosse Ocean', so auch, ihr Jünger, diese vier Kasten, Adlige und Brahmanen, Vaiçya und Çûdra, wenn sie nach der Lehre und dem Gesetz, das der Vollendete verkündet hat, ihrer Heimath entsagen und in die Heimathlosigkeit gehen, verlieren sie den alten Namen und das alte Geschlecht und führen nur den einen Namen 'Asketen, die dem Sakyasohne anhangen'." — Und in der Rede „von der Frucht des Asketenthums," in welcher Buddha dem König Ajâtasattu die Frage nach dem Lohn dessen beantwortet, der sein Haus verlässt und dem geistlichen Leben sich zuwendet, spricht Buddha davon, wenn

ein Sklave oder Diener des Königs das gelbe Gewand anlegte und als Mönch in Gedanken, Worten und Werken unsträflich lebte — „würdest du dann," fragt Buddha den König, „sprechen: wohlan, lasst diesen Mann wieder meinen Sklaven und Diener sein, der vor mir aufsteht und nach mir sich niederlegt, der auf sich nimmt, was ich ihm zu thun gebiete, der mir zu Gefallen lebt, Gefälliges redet, nach meinem Antlitz schaut?" — Und der König antwortet: „Nein, Herr; ich würde mich vor ihm neigen, würde vor ihm aufstehen, ihn zu sitzen einladen, würde ihm darbieten, was er bedarf an Kleidung, Speise, Obdach, und an Arznei, wenn er krank ist, und ich würde ihm Obhut, Wacht und Schutz gewähren, wie sich's gebührt."

So macht das geistliche Gewand der Jünger Buddha's Knecht und Herrn, Brahmanen und Çûdra gleich. Die Predigt von der Erlösung gilt nicht dem Hochgebornen allein, sondern sie ist gegeben „zum Heile für viel Volks, zur Freude für viel Volks, zum Segen, zum Heil, zur Freude für Götter und Menschen."

Es ist wohl begreiflich, wenn die geschichtliche Betrachtung unsrer Zeit, die mit einer gewissen Vorliebe das Verständniss religiöser Bewegungen dadurch zu vertiefen bemüht ist, dass sie die sociale Seite an denselben hervorhebt oder entdeckt, Buddha die Rolle eines socialen Reformators zuerkannt hat, der die Ketten des Kastenzwangs zerbrochen und den Armen und Geringen ihre Stelle in dem geistlichen Reich, welches er begründete, erkämpft haben soll. Wer das Wirken Buddha's zu schildern versucht, muss der Wahrheit zu Liebe mit Entschiedenheit bestreiten, dass der Ruhm einer solchen That, wie auch immer man sich dieselbe des Nähern vorstellen mag, ihm gebühre. Spricht man von dem demokratischen Element im Buddhismus, so muss man sich in jedem Fall zunächst dies gegenwärtig halten, dass der Gedanke an irgend eine Reformirung des Staatslebens, jede Phantasie, die etwa auf

die Begründung eines irdischen Idealreichs, einer frommen Utopie gerichtet gewesen wäre, diesen Kreisen gänzlich fern lag. Etwas, das socialen Bewegungen ähnlich sah, gab es in Indien nicht. Jene Leidenschaft, ohne die Niemand der Vorkämpfer der Unterdrückten gegen die Unterdrücker sein kann, war der Seele Buddha's fremd. Mag der Staat, die Gesellschaft bleiben, was sie sind; der Fromme, der als Mönch der Welt entsagt hat, nimmt keinen Theil an ihren Sorgen und Händeln. Die Kaste gilt für ihn selbst nicht, weil alles Irdische aufgehört hat, ihn zu berühren, aber es kommt ihm nicht in den Sinn, für ihre Aufhebung oder eine Milderung ihrer harten Ordnungen unter denen, die in dem weltlichen Stande verblieben sind, seine Kraft einzusetzen.

Die Wahrheit ferner, dass der Buddhismus den Zutritt zum geistlichen Leben nicht nur für die Brahmanen in Anspruch nimmt, darf man nicht in den Irrthum verkehren, als ob Buddha zuerst für dies Recht eingetreten wäre und es erkämpft hätte. Schon vor seiner Zeit, wahrscheinlich lange vor seiner Zeit bestanden geistliche Gemeinschaften, welche Glieder aller Kasten, Männer und Frauen in sich aufnahmen[1]). Neben dem einen und alleinigen geistlichen Stande der alten Zeit, den Brahmanen, stand längst, im öffentlichen Ansehen ihnen gleichberechtigt, der zweite geistliche Stand der Samana d. h. Asketen, bei denen der Zugang Jedem, der dem weltlichen Leben zu entsagen entschlossen war, offen stand, gleichviel ob er hoch geboren war oder niedrig. Dieser Zustand zeigt sich in der buddhistischen Tradition als ein unbestrittener, als etwas, von dem man sich nicht erinnert, dass es je anders gewesen. Man braucht den Werth dieser Tradition nicht zu überschätzen, um in ihr eine Gewähr dafür zu finden, dass Buddha es nicht mehr nöthig hatte, einen Kampf gegen die Vornehmen und Gelehrten für das geistliche Recht der Armen,

[1]) Vgl. oben S. 63.

Geringen aufzunehmen; am wenigsten aber kann ein solcher Kampf den wesentlichen Inhalt seines Lebens ausgemacht haben.

Hiermit ist keineswegs Alles erschöpft, was gegen die historisch unwahre Auffassung Buddha's als des siegreichen Vorkämpfers der Geringen einer hochmüthigen Geburts- und Geistesaristokratie gegenüber zu sagen wäre.

Wenn man von der Gleichberechtigung Aller innerhalb der Gemeinde Buddha's spricht, ist es nicht ganz überflüssig, die Theorie, welche hierüber unter den Buddhisten herrschend war, und die factischen Verhältnisse zu scheiden.

Es ist richtig, wie wir gesehen haben, dass die buddhistische Theorie das gleiche Anrecht Aller ohne Unterschied der Kaste auf die Aufnahme in den Orden anerkannt hat, und sie musste es consequenter Weise anerkennen. Auch scheint es in der That nicht leicht vorgekommen zu sein, dass trotzdem missbräuchlicher Weise Aspiranten auf Grund der Kaste zurückgewiesen worden wären[1]). Nichts destoweniger hat es durchaus den Anschein, als ob die thatsächliche Zusammensetzung des Kreises, der die Person Buddha's umgab, und die Zusammensetzung der ältern Gemeinde überhaupt jener Theorie von der Gleichberechtigung Aller keineswegs vollkommen entsprochen hat; wenn auch die brahmanische Exclusivität nicht geradezu aufrecht erhalten wurde, scheint doch eine entschiedene Hinneigung zur Aristokratie als Erbtheil der Vergangenheit dem ältern Buddhismus geblieben zu sein. Die heiligen Texte

[1]) Sonst wären in dem kirchenrechtlichen Codex des Vinaya, der gerade das Capitel von der Aufnahme in die Gemeinde mit besonderer Ausführlichkeit behandelt, ausdrückliche Bestimmungen gegen diesen Missbrauch zu erwarten. Der Vinaya lässt deutlich erkennen, dass das Bedürfniss vielmehr dahin gieng, ungebührlichen Gewährungen der Aufnahme zu begegnen (z. B. bei Personen, durch deren Eintritt in den Orden die Rechte Dritter verletzt worden wären), als ungebührliche Aufnahmeverweigerungen zu verhüten.

geben in dem was sie sagen wie in dem was zwischen den Zeilen steht, wohl die ausreichenden Mittel, von diesen Verhältnissen eine Vorstellung zu gewinnen. In der ersten grossen Rede, welche die Tradition Buddha in den Mund legt, der Predigt von Benares, findet sich ein Ausdruck, der unbewusst ebenso kurz wie scharf die Zustände der alten Gemeinde characterisirt und zugleich kritisirt. Buddha spricht dort von der höchsten Vollendung heiligen Strebens, um deren willen „die Söhne edler Geschlechter (kulaputtâ) ihre Heimath verlassen und in die Heimathlosigkeit gehen." Die Jünger, die sich um den Lehrer aus dem adligen Hause der Sakya, den Nachkommen König Ikshvâku's, sammelten, waren selbst durchaus vorwiegend „Söhne edler Geschlechter". Mustern wir die Reihe der Persönlichkeiten, die uns in den Texten zu begegnen pflegen, so finden wir es bestätigt, dass mit dieser Wendung in der That der wirkliche Zustand treffend bezeichnet ist: da sind junge Brahmanen wie Sâriputta, Moggallâna, Kaccâna, Adlige wie Ânanda, Râhula, Anuruddha, Söhne der grössten Kaufleute und hoher städtischer Beamter, wie Yasa, überhaupt Männer und Jünglinge aus den angesehensten Kreisen der Gesellschaft und von einer Erziehung, die ihrer geselligen Stellung entsprach[1]). Dazu kamen dann die zahlreichen zum Glauben Buddha's übergegangenen Asketen andrer Secten, die ihrer Geburt und Erziehung nach unzweifelhaft eben diesen selben Kreisen angehörten[2]). Dass ein Can-

---

[1]) Unter den Jüngern, die Buddha umgaben, pflegt man als einen Mann niederen Standes den Barbier Upâli namhaft zu machen. Nicht ganz zutreffend; als Barbier der Sakya war er Hofmann und erscheint in der Tradition als persönlicher Freund der Sakya-Jünglinge. Siehe Cullavagga VII, 1, 4, und über die höfische Stellung der königlichen Barbiere Jâtaka I, p. 342.

[2]) Es mag in diesem Zusammenhang noch darauf aufmerksam gemacht werden, dass ein Buddha nach buddhistischer Dogmatik nur als Brahmane oder als Adliger geboren werden kann: auch hierin prägt

ḍâla — die Pariahs jener Zeit — in den heiligen Texten als Glied des Ordens erwähnt würde, ist mir nicht bekannt. Für die Geringen im Volke, für die mit ihrer Hände Arbeit im Dienen aufgewachsenen, in den Nöthen des Lebens Gestählten war die Verkündigung vom Schmerz alles Daseins nicht gemacht[1]), noch war die Dialektik der Lehre von der leiden-

sich aus, dass die Kastenunterschiede für das buddhistische Bewusstsein keineswegs verschwunden oder werthlos geworden sind. — Noch manches Andre ist in eben dieser Richtung von characteristischer Bedeutung. In der Erzählung von einem angesehenen jungen Brahmanen, der im Klostergarten erscheint und nach Buddha fragt, heisst es: „Da dachten die Jünger also: dieser Jüngling Ambaṭṭha ist angesehen und von hohem Geschlecht, und er ist der Schüler eines angesehenen Brahmanen, des Pokkharasâti. Nicht unerwünscht fürwahr ist dem Erhabenen ein solches Gespräch mit solch edlen Jünglingen“ (Ambaṭṭhasutta). Und Buddha's Lieblingsjünger Ânanda sagt zu seinem Meister mit Bezug auf einen Mann aus dem adligen Hause der Malla, der Herrscher über Kusinârâ: „Dieser Malla Roja, Herr, ist eine angesehene, bekannte Person. Die Gunst solch angesehener, bekannter Personen für diese Lehre und Ordnung ist von hoher Bedeutung. Wohlan, Herr, möge der Erhabene machen, dass der Malla Roja für diese Lehre und Ordnung gewonnen werde.“ Und Buddha entspricht dieser Aufforderung seines Jüngers bereitwillig (Mahâvagga VI, 36). — Wenn die Texte eine nicht mit Namen genannte, beliebige Person zu Buddha kommen und von diesem belehrt werden lassen, bezeichnen sie dieselbe in der Regel als „ein gewisser Brahmane“ (besonders häufige Beispiele s. im Anguttara-Nikâya, Tika-Nipâta). — Auch die Texte der Jaina ergeben Aehnliches. Im Gleichniss von der Lotusblume, die von dem schlammigen Grund gelöst werden soll (im Sûtrakṛidanga) ist die Blume nicht etwa der erlösungsbedürftige Mensch, sondern „ein König“.

[1]) Dass Leute geringen Standes in den alten Texten schlechterdings nicht als Glieder des Ordens vorkämen, soll natürlich damit nicht gesagt sein. Von Interesse, aber fast allein stehend, ist die Erzählung, welche in der Sammlung der „Sprüche der Aeltesten“ (Theragâthâ) dem Thera (Aeltesten) Sunîta beigelegt wird: „Aus niederem Geschlecht bin ich entstammt, ich war arm und dürftig. Niedrig war das Werk, das ich that, die verwelkten Blumen (aus den Tempeln und Palästen) wegzuräumen. Ich war verachtet vor den Menschen, gering angesehen und

vollen Verkettung der Ursachen und Wirkungen dazu angethan, dem Verlangen derer, „die da geistlich arm sind," genug zu thun. „Dem Verständigen gehört diese Lehre," heisst es, „nicht dem Thörichten." Sehr ungleich dem Wort jenes Mannes, der die Kindlein zu sich kommen liess, „denn solcher ist das Reich Gottes." Für Kinder und für die, welche den Kindern gleichen, sind Buddha's Arme nicht geöffnet. —

Von den einzelnen Persönlichkeiten des engeren Jüngerkreises dürfen wir ein lebendig individuelles Bild nicht erwarten. Hier, wie überall in der Literatur des alten Indien, sind stets nur Typen, nicht Individuen erkennbar. Wir wiesen schon früher auf diese Eigenheit hin: Jeder der grossen Jünger sieht jedem andern zum Verwechseln gleich; dasselbe Musterbild höchster Reinheit, höchsten innern Friedens, höchster Ergebenheit für Buddha. Das sind nicht Personen, sondern es ist der fleischgewordene Gemeindegeist der Nachfolger Buddha's.

Die Namen und die wichtigeren äusseren Lebensumstände der einzelnen Jünger sind unzweifelhaft historisch. An erster Stelle unter ihnen pflegt die Ueberlieferung jene beiden, von Jugend auf in enger Freundschaft unter einander verbundenen

---

gescholten. In demüthigem Sinn bezeugte ich vielem Volk Ehrfurcht. Da erblickte ich den Buddha mit seiner Mönchsschaar, wie er hineingieng, der grosse Held, in die vornehmste Stadt der Magadha. Da warf ich meine Last ab und trat herzu, mich in Ehrfurcht vor ihm zu neigen. Aus Erbarmen gegen mich blieb er stehen, der Höchste unter den Männern. Da neigte ich mich zu des Meisters Füssen, trat an seine Seite und bat ihn, den Höchsten unter den Wesen allen, als Mönch mich anzunehmen. Da sprach zu mir der gnadenreiche Meister, der Erbarmer über alle Welt: „Komm herzu, o Mönch;" das war die Weihe, die ich empfing." (Sunîta erzählt weiter, wie er sich in den Wald zurückzog und dort der Betrachtung ergeben die Erlösung erlangte. Die Götter kamen herbei und ehrten ihn.) „Da sah mich der Meister, wie die Schaar der Götter mich umgab. Da erschien ein Lächeln in seinen Zügen, und er sprach dies Wort: 'Durch heilige Gluth und durch keuschen Wandel, durch Bezähmung und Selbstbezwingung, dadurch wird man zum Brahmanen; das ist die höchste Brahmanenschaft.'"

Brahmanen zu nennen, Sâriputta und Moggallâna, die unter den von Buddha in den Anfängen seiner Laufbahn gewonnenen Jüngern uns begegnet sind (S. 135 fg.). Durch sein und ihr langes Leben sind sie ihm treulich gefolgt, und in hohem Alter, nicht lange vor Buddha's Tode, sind sie beide bald nach einander gestorben. Sâriputta ist es, den Buddha für den vornehmsten unter seinen Jüngern erklärt haben soll; er sei, heisst es[1]), wie der älteste Sohn eines weltbeherrschenden Monarchen, welcher dem König folgend das Rad der Herrschaft, das dieser über das Erdreich rollen lässt, mit ihm zusammen in Bewegung setzt[2]). — Neben jenen beiden Brahmanen ist unter denen, welche Buddha am nächsten standen, sein eigener Vetter Ânanda zu nennen, der als Jüngling zusammen mit einer ganzen Reihe junger Adliger aus dem Hause der Sakya die Mönchsweihe empfangen hat[3]); sein Bruder Devadatta, den wir als den Abtrünnigen und den Verräther unter der Jüngerschaar kennen lernen werden, befand sich gleichfalls unter diesen Sakya. In Ânanda's Händen pflegte die Sorge für Buddha's Person und die äussern Bedürfnisse seines täglichen Lebens zu liegen; oft, wenn Buddha alle andern Jünger zurückgelassen hat, ist es Ânanda allein, der ihn geleitet, und die Erzählung von Buddha's letzten Wanderungen und von seinen Abschiedsreden theilt, wie wir sehen werden, dem

---

[1]) Anguttara Nikâya, Pañcaka-Nipâta.

[2]) In dieser Vorstellung von Sâriputta als „ältestem Sohn der Kirche" liegt übrigens durchaus nicht die Anschauung, dass er zum Nachfolger Buddha's, zum Haupt der Gemeinde nach des Meisters Tode berufen gewesen sei. Der Begriff eines Hauptes der Gemeinde ausser Buddha selbst ist dem Buddhismus, wie wir sehen werden, fremd, ganz abgesehen davon, dass diesen Begriff zum Ausdruck zu bringen die Tradition keine ungeeignetere Person hätte wählen können als einen Jünger, der vor Buddha gestorben ist.

[3]) Eine der wenigen in den heiligen Texten enthaltenen chronologischen Angaben besagt, dass dies 25 Jahre vor Buddha's Tode geschah (Theragâthâ fol. gai des Phayre Ms.).

Ânanda eine Rolle zu, die ihm wohl ein Recht giebt, vor allen Andern als der Jünger genannt zu werden, „den der Meister lieb hatte.“ — Ein andres Glied jenes engsten Kreises war Upâli, der einst den adligen Sakya als Barbier gedient hatte und dann mit seinen Herrn zusammen in den Orden Buddha's eingetreten war. Er wird in den heiligen Texten mehrfach als der erste Lehrer von den kirchlichen Ordnungen der jungen Gemeinde genannt; es ist nicht unwahrscheinlich, dass ihm in der That ein specieller Antheil an der Abfassung und schulmässigen Ueberlieferung der alten Beichtliturgie zufällt, von welcher die ganze kirchenrechtliche Literatur des Buddhismus ausgeht. — Buddha's eigner Sohn, den er vor seinem Scheiden aus der Vaterstadt erzeugt hatte, Râhula trat gleichfalls dem Orden bei und wird nicht selten mit den genannten grossen Jüngern zusammen erwähnt; eine hervorragende Rolle scheint er in diesem Kreise nicht gespielt zu haben.

Der Judas Ischarioth unter Buddha's Jüngern — nur dass seine Nachstellungen ihr Ziel nicht erreichten — ist, wie erwähnt, Buddha's eigner Vetter Devadatta[1]). Derselbe soll, von Ehrgeiz getrieben, das Ziel verfolgt haben, an Stelle des schon im Greisenalter stehenden Buddha die Leitung der Gemeinde in seine eigne Hand zu bringen. Als Buddha ihm dieselbe nicht überlassen will, versucht er im Bunde mit Ajâtasattu, dem nach dem Throne seines Vaters strebenden Sohn des Königs Bimbisâra, den Meister aus dem Wege zu räumen. Die Anschläge missglücken; Wunder werden erzählt, durch die das Leben des Heiligen bewahrt geblieben ist: die ausgesandten Mörder werden, als sie sich Buddha nahen, von Furcht und Zittern befallen; er spricht milde zu ihnen, und sie bekehren sich zum Glauben; den Felsblock, der Buddha zerschmettern soll, fangen zwei sich zusammenneigende Berg-

[1]) Die älteste Form der Erzählungen von Devadatta liegt im siebenten Buche des Cullavagga vor.

spitzen auf, so dass er nur den Fuss Buddha's leicht verletzt; der wilde Elefant, der in einer engen Gasse gegen Buddha angetrieben wird, bleibt, von der zauberhaften Kraft seines „freundlichen Denkens“ getroffen, vor ihm stehen und weicht dann zahm zurück. Zuletzt soll Devadatta versucht haben, auf einem andern Wege die Leitung der Gemeinde an sich zu bringen. Er stellte fünf Sätze auf, über welche wir einen durchaus unverdächtig aussehenden Bericht besitzen[1]). In einer Reihe von Punkten, die das mönchische Leben betreffen, bei welchen Buddha dem individuellen Gutbefinden des Einzelnen ein gewisses Mass von Freiheit eingeräumt hatte, versuchte Devadatta diese liberalen Ordnungen mit einer rigoroseren asketischen Praxis zu vertauschen: so verlangte er, dass ein Mönch zeitlebens im Walde seine Lagerstätte haben sollte, während Buddha auch in der Nähe von Dörfern und Städten zu leben erlaubte und selbst zu leben pflegte; ein Mönch sollte ferner nur von den Gaben, die er auf seinem Almosengange sammelte, leben und keiner Einladung frommer Laien zur Mahlzeit Folge leisten; er sollte sich nur in Gewänder, die aus aufgelesenen Lumpen zusammengeflickt waren, kleiden, u. dgl. mehr. Wer dagegen fehlte, wurde mit Ausstossung aus der Gemeinde bedroht. Diese Regeln stellte Devadatta als Grundsätze des wahrhaften und strengen geistlichen Lebens der Ordnung Buddha's als einer laxen Concession an menschliche Schwachheiten gegenüber und versuchte die Buddha anhängenden Mönche zu sich herüberzuziehen: wenn wir der Tradition glauben dürfen, mit vorüber-

[1]) Cullavagga, a. a. O. Möglich, aber natürlich unerweislich ist es, dass die Geschichte von diesen fünf Sätzen und dem durch Devadatta hervorgerufenen Schisma der einzige historische Kern dieser Erzählungen ist, und dass die Mordversuche eine Erfindung sind, welche die orthodoxen Buddhisten dem Andenken des verhassten Häretikers anzuheften suchten.

gehendem Erfolg, der dann in ein totales Scheitern umschlug. Devadatta soll ein elendes Ende gefunden haben[1]).

Dies die hervorragenderen Gestalten aus dem Jüngerkreise Buddha's. Jünger in der That und in der Wahrheit sind aber nur die, welche alles Irdische daran geben, um, wie die alte Formel sagt, „in Heiligkeit zu wandeln, allem Leiden ein Ende zu machen“: Mönche und Nonnen, mit dem indischen Ausdruck „Bettler“ und „Bettlerinnen“ (bhikkhu, bhikkhunî). Wie aber in der Geschichte Jesu neben den Petrus und Johannes die Lazarus und Nikodemus, Maria und Martha stehen, so kennt auch der Buddhismus von jeher neben den „Bettlern“ und „Bettlerinnen“ die „Verehrer“ (upâsaka) und „Verehrerinnen“ (upâsikâ) Buddha's und seiner Lehre, Gläubige, die Buddha als den heiligen Verkündiger der Erlösung und sein Wort als das Wort der Wahrheit ehren, die aber in ihrem weltlichen Stande, in der Ehe, im Besitz ihrer Güter verharren und je nach ihrem Vermögen durch Gaben und Stiftungen aller Art sich um die Gemeinde verdient machen. Glieder der Gemeinde aber sind durchaus nur die Mönche nicht die Laiengenossen[2]).

---

[1]) Nach der jüngern, weit verbreiteten Version der Erzählung that sich der Höllenrachen auf und verschlang ihn lebendig; der Bericht des Cullavagga lässt ihn zwar, wie sich von selbst versteht, in die Hölle kommen, weiss aber von dieser Höllenfahrt bei lebendigem Leibe nichts.

[2]) Eine eingehendere Erörterung über die Beziehungen zwischen den eigentlichen Mönchen und den Laiengenossen muss selbstverständlich der Darstellung des Gemeindelebens (Abschnitt 3) vorbehalten bleiben. Hier sei nur darauf noch hingewiesen, dass der Begriff des Laiengenossen (upâsaka) im buddhistischen Kirchenrecht nicht in demselben Sinn als ein technischer gelten kann, wie derjenige des Mönches (bhikkhu): in dem letzteren Begriff liegt ein scharf bestimmtes Rechtsverhältniss, im ersteren ein Verhältniss, das mehr ein factisches als ein eigentlich rechtliches ist. Damit Jemand Bhikkhu werde, ist ein von der Gemeinde zu vollziehender Rechtsact erforderlich; wer als Upâsaka betrachtet zu werden wünscht, spricht dies zwar selbstverständlich aus, und die Texte

Man hat die Bildung dieses weiteren Kreises von weltlichen Gläubigen als eine inconsequente Abschwächung des ursprünglichen Buddhismus, als eine Concession des scharfen und harten Gedankens an die Wirklichkeit und an die Schwächen der Menschennatur angesehen. Es ist auch behauptet worden, dass sich in den ältesten Texten allein der Gegensatz von Frommen d. h. Mönchen und Nichtfrommen d. h. Laien, nicht aber derjenige frommer Mönche und frommer Laien finde. Dies ist völlig irrig. Von den Laien, die als Freunde und Verehrer zu Buddha und der Gemeinde sich bekennen, wissen die ältesten Traditionen, die wir besitzen, und die Natur der Sache berechtigt uns, unbedenklich denselben Glauben zu schenken. In der That müssen, seit es in Indien Bettelmönche gab, auch Kreise frommer Laien da gewesen sein, die den geistlichen Bettlern etwas gaben, und es muss sich bald, gleichviel ob mit oder ohne feste Form und festen Namen, eine gewisse Zusammengehörigkeit zwischen bestimmten Mönchen oder Mönchsorden und bestimmten Laien entwickelt haben, die sich auf einander angewiesen fühlten, die Einen, um geistliche Unterweisung, die Andern, um das Wenige was sie für ihr Leben bedurften, zu empfangen. Mehr aber als ein Verhältniss dieser Art ist das, welches zwischen Buddha's Gemeinde und den Laiengläubigen bestand, nicht gewesen.

---

haben hierfür, wie für alles oft Wiederkehrende, auch eine bestimmte formelhafte Wendung („Ich nehme, Herr, meine Zuflucht bei dem Erhabenen und bei der Lehre und bei der Gemeinde der Jünger; als seinen Verehrer [upâsaka] halte mich der Erhabene von heute an für mein Leben, der ich meine Zuflucht bei ihm genommen habe"), aber ein eigentlicher Rechtsact, eine Anerkennung des Upâsaka als solchen von Seiten der Gemeinde, liegt nicht vor. Auch Bestimmungen, welche es dem buddhistischen Upâsaka untersagten, zugleich der Upâsaka einer andern Gemeinde zu sein, gab es nicht (vgl. namentlich Cullav. V, 20, 3), so dass es in jeder Weise unthunlich erscheint, die Stellung des Upâsaka mit dem, was wir unter der Zugehörigkeit zu einer Kirche verstehen, zu identificiren.

Fürsten und Adlige, Brahmanen und Kaufleute finden wir unter denen, die „ihre Zuflucht beim Buddha, bei der Lehre, bei der Gemeinde genommen,“ d. h. die sich als Laiengläubige bekannt haben; Reiche und Hochgestellte, scheint es, überwogen auch hier die Armen; den Geringen und Elenden nachzugehen, den Leidenden, die noch anderes Leid trugen, als das grosse allgemeine Leid der Vergänglichkeit, ist ja dem Buddhismus fremd gewesen.

Voran unter den „Verehrern“ stehen die beiden königlichen Freunde Buddha's, Bimbisâra, der Beherrscher der Magadha, und Pasenadi, der Beherrscher der Kosala, Beide ungefähre Altersgenossen Buddha's und ihr Leben lang treue Beschützer seiner Gemeinde. Sodann Jîvaka, der berühmte Leibarzt des Bimbisâra[1]), der vom König angewiesen war, ausser für ihn selbst und für seine Frauen auch für Buddha und Buddha's Gemeinde die ärztliche Fürsorge zu übernehmen; dann der Kaufmann Anâthapindika, der Buddha's Lieblingsaufenthalt, den Garten Jetavana, der Gemeinde zum Geschenk gemacht hatte. Wohl an allen bedeutenderen Orten, die Buddha auf seinen Wanderungen berührte, fand er Schaaren solcher gläubiger Laien, die ihm entgegenzogen, Versammlungen veranstalteten, in welchen Buddha redete, die ihm und seinen Begleitern Mahlzeiten gaben, die ihre Behausungen und Gärten zur Verfügung stellten oder sie der Gemeinde zum Eigenthum gaben. Zog er mit seinen Hunderten von Jüngern wandernd umher, so begleiteten wohl auch fromme Verehrer mit Karren und Wagen seinen Zug und führten Lebensmittel, Salz und Oel mit sich, um Einer nach dem Andern, wenn die Reihe an ihn käme, den Wanderern ein Mahl zu bereiten, und Schaaren Nothleidender folgten nach, um die Ueberbleibsel dieser Mahlzeiten zu erhaschen.

---

[1]) Die Geschichte von Jîvaka und den wunderbaren Kuren, die er ausgeführt, wird im achten Buch des Mahâvagga erzählt.

Die Frauen.

An Berührungen Buddha's und seiner Jünger mit Frauen hat es nicht gefehlt und konnte es nicht fehlen; jeder Bettelgang[1]), jede Mahlzeit im Hause eines Laien, bei der neben dem Hausherrn die weiblichen Familienglieder erschienen und nach dem Mahle der geistlichen Unterweisung zuhörten, musste solche Berührungen mit sich bringen. Von der Abschliessung der Frauen gegen die Aussenwelt, wie die spätere Sitte sie beliebt hat, war im alten Indien nicht die Rede; die Frauen nahmen an dem geistigen Leben des Volkes ihren Antheil, und die köstlichsten und zartesten unter den epischen Dichtungen der Inder zeigen uns, wie diese die edle Weiblichkeit zu verstehen und ihr Ehrfurcht zu zollen gewusst haben.

War aber gerade einem Geist wie Buddha, der im strengen Ernst des Entsagens sich losgerissen hatte von dem was in der Welt freundlich und lieblich ist, war gerade ihm das Organ gegeben, weibliches Wesen zu verstehen und gelten zu lassen? Und waren jene Ideale, welchen das Ringen der Buddhajünger galt, in ihrer unpersönlichen Transcendenz dazu angethan, die Frauennatur erwärmend zu erfüllen, in ihrer harten und scharfen Consequenz von dem weiblichen Gefühl auch nur verstanden zu werden?

Die Frauen sind dem Buddhisten von den Fallstricken, die der Versucher dem Menschen gelegt hat, der gefährlichste; in den Frauen verkörpern sich alle Mächte der Bethörung, die den Geist an diese Welt fesseln. Die alten Geschichtenbücher der Buddhisten sind voll von Erzählungen und Betrachtungen über die unverbesserlichen Ränke der Frauen. „Unergründlich verborgen, wie im Wasser des Fisches Weg“,

---

[1]) Es waren in der Regel Frauen, welche in den Laienhäusern den Mönchen, die ihren Almosengang thaten, begegneten und ihnen Speise in ihre Schale reichten. Cullavagga VIII, 5, 2.

so lautet die Moral einer solchen Geschichte, „ist das Wesen der Weiber, der vielgewitzten Räuberinnen, bei denen Wahrheit schwer zu finden ist, denen die Lüge ist wie die Wahrheit und die Wahrheit wie die Lüge.“ — „Wie sollen wir, Herr,“ wird Buddha von Ânanda gefragt, „gegen ein Weib uns benehmen?“ — „Ihr sollt ihren Anblick vermeiden, Ânanda.“ — „Wenn wir sie aber doch sehen, Herr, was sollen wir dann thun?“ — „Nicht zu ihr reden, Ânanda.“ — „Wenn wir aber doch mit ihr reden, Herr, was dann?“ — „Dann müsst ihr über euch selbst wachsam sein, Ânanda.“

Es wird uns berichtet, und es mag dieser Tradition wohl glaubwürdige Erinnerung zu Grunde liegen, dass lange Zeit nur Männer zur Aufnahme in den Orden Buddha's zugelassen worden sind, und dass Buddha dem Drängen seiner Pflegemutter Mahâpajâpatî, auch Frauen als seine Jüngerinnen anzunehmen, nur mit ernstlichem Widerstreben nachgegeben hat[1]. „Gleichwie, Ânanda, auf einem Reisfelde, das in vollem Gedeihen steht, die Krankheit ausbricht, die da Mehlthau genannt wird, — dann dauert das Gedeihen jenes Reisfeldes nicht lange, — so gedeiht auch, Ânanda, wenn in einer Lehre und einem Orden Weiber zugelassen werden, der Welt zu entsagen und in die Heimathlosigkeit zu gehen, heiliges Leben dort nicht lange Zeit. — Wenn, Ânanda, in der Lehre und dem Orden, den der Vollendete gegründet hat, es Weibern nicht gewährt worden wäre, aus der Heimath in die Heimathlosigkeit zu gehen, würde heiliges Leben, Ânanda, lange Zeit bewahrt bleiben; tausend Jahre würde die reine Lehre bestehen. Dieweil aber, Ânanda, in der Lehre und dem Orden,

[1]) Cullavagga X, 1. Dem entsprechend kommen denn auch in den Erzählungen von Buddha's ersten Lehrerlebnissen Nonnen als Jüngerinnen nicht vor. — Die Beichtformel Pâtimokkha, nachweislich eins der ältesten literarischen Denkmäler des Buddhismus, erwähnt übrigens die Nonnen auf Schritt und Tritt, und auch König Asoka gedenkt ihrer in dem Edikt von Bairât.

den der Vollendete gegründet hat, Weiber der Welt entsagen und in die Heimathlosigkeit gehen, so wird jetzund, Ânanda, heiliges Leben nicht lange Zeit bewahrt bleiben; nur fünf Jahrhunderte, Ânanda, wird jetzt die Lehre der Wahrheit bestehen."

Die Erzählungen der heiligen Schriften halten denn auch unverkennbar die Jüngerinnen, die das Nonnengewand angelegt haben, innerlich wie äusserlich in einer gewissen Entfernung von dem Meister. Eine Maria von Bethanien hat der Buddhismus nicht gehabt. Die Ordnung für die Nonnengemeinde, die Buddha aufstellt, verkündet er vor den Mönchen und lässt sie erst durch deren Vermittlung den Nonnen zukommen; und diese Ordnungen halten die Nonnen den Mönchen gegenüber in einer fast demüthigenden Unterordnung; durchweg werden sie als ein nur geduldetes und nicht gern geduldetes Element in der Gemeinde behandelt. Dem sterbenden Meister ist keine der Jüngerinnen nahe, und dem Ânanda wird es zum Vorwurf gemacht, dass er Weiber zur Leiche Buddha's zugelassen hat, deren Thränen die Leiche befleckten. „O Kriton, lass Jemand dies Weib nach Hause führen," sagt Sokrates, als Xanthippe in seinem Kerker erscheint, den letzten Abschied von ihm zu nehmen.

So blieb zwischen dem Geist, wie er in Buddha, in Buddha's Jüngern lebte, und zwischen dem, was die weibliche Natur ist und giebt und sucht, im letzten Grunde ein Zwiespalt, der nicht überwunden werden konnte. Aber dafür finden wir um so eifriger die Frauen Indiens beschäftigt, an den practischen Aufgaben, welche die junge Gemeinde der frommen Werkthätigkeit stellte, gebend, wirkend und dienend mitzuarbeiten. Die grandiose Wohlthätigkeit, die dem buddhistischen Orden auf Schritt und Tritt entgegenkam, gieng zum grossen, vielleicht zum grössten Theil von Frauen aus.

In den heiligen Texten ist der Typus der Verehrerin Buddha's, wie sie sein soll, mit ihrem unerschöpflichen Eifer

zu geben und zu helfen, die treffliche Matrone Visâkhâ. Sie ist eine reiche Bürgerfrau zu Sâvatthi, der Hauptstadt des Kosalalandes, die Mutter vieler blühender Kinder, die Grossmutter zahlloser Enkel. Alle Welt ladet bei Opfern und Schmäusen die Visâkhâ ein und lässt ihr zuerst von den Speisen reichen; ein Gast wie sie bringt Glück in's Haus. Visâkhâ ist es, welche die ersten grossartigen Wohlthätigkeitsanstalten getroffen haben soll, um die Jünger Buddha's, die nach Sâvatthi kommen, mit den wichtigsten Lebensbedürfnissen zu versehen. Ich theile die betreffende Erzählung[1]) hier mit; sie giebt zugleich ein anschauliches Bild von der Art, wie man in jenen Kreisen über Geben und Nehmen und darüber, welches das Seligere von Beiden ist, gedacht hat: der eigentliche Wohlthäter, dem gedankt werden muss, ist nicht, wer Buddha und seiner Gemeinde etwas giebt, sondern Buddha, der die Gabe annimmt und dadurch dem Geber die Möglichkeit gewährt, die Tugend der Mildthätigkeit zu üben und des Lohnes, der dieser Tugend verheissen ist, theilhaftig zu werden.

Buddha nimmt eines Tages mit den Jüngern sein Mahl im Hause der Visâkhâ ein. Nach der Mahlzeit setzt sich Visâkhâ zu ihm und spricht: „Acht Wünsche, Herr, erbitte ich von dem Erhabenen.“ — „Die Vollendeten, Visâkhâ, sind zu erhaben, als dass sie jeden Wunsch gewähren könnten.“ — „Was da erlaubt ist, o Herr, und was untadelhaft ist.“ — „So rede, Visâkhâ.“ —

Ich wünche, Herr, mein Leben lang der Gemeinde Regengewänder zu reichen, den fremden, ankommenden Mönchen Nahrung zu reichen, den durchreisenden Mönchen Nahrung zu reichen, den kranken Brüdern Nahrung zu reichen, den Krankenpflegern Nahrung zu reichen, den Kranken Arzenei zu reichen, tägliche Spenden von Reisbrei zu vertheilen, der Gemeinde der Nonnen Badegewänder zu reichen.“

---

[1]) Mahâvagga VIII, 15.

„Welche Absicht, Visâkhâ, siehest du an, dass du mit diesen acht Wünschen dem Vollendeten dich nahst?"

(Visâkhâ erklärt nun ihre einzelnen Wünsche. So sagt sie:)

„Ein Mönch, Herr, der aus der Fremde ankommt, kennt Strassen und Wege nicht, und müde zieht er einher Almosen zu sammeln. Wenn der die Speise genossen hat, die ich den ankommenden Mönchen reichen lassen will, mag er dann, wenn er Strassen und Wege erkundet hat, ausgeruht Almosen sammeln gehen. Diese Absicht, Herr, sehe ich an; darum begehre ich mein Leben lang den ankommenden Mönchen Nahrung zu reichen. — Und wiederum, Herr, ein durchreisender Mönch wird, wenn er sich selbst Nahrung zu suchen hat, hinter seiner Karavane zurückbleiben, oder wo er Rast zu halten gedenkt, da wird er spät ankommen, und müde wird er seine Strasse ziehen. Wenn der die Speise genossen hat, die ich den durchreisenden Mönchen reichen lassen will, wird er hinter seiner Karavane nicht zurückbleiben, und wo er Rast zu halten gedenkt, da wird er zur rechten Zeit ankommen, und ausgeruht wird er seine Strasse ziehen. Diese Absicht, Herr, sehe ich an; darum begehre ich, mein Leben lang den durchreisenden Mönchen Nahrung zu reichen. — Es hat sich begeben, Herr, dass die Nonnen im Flusse Aciravatî (Rapti) an demselben Badeplatze mit Huren zusammen nackt badeten. Die Huren, Herr, schalten die Nonnen: „Was wollt ihr, Verehrteste, mit eurem heiligen Leben, so lange ihr jung seid? Gebührt es sich nicht, der Lust zu pflegen? Wenn ihr alt seid, mögt ihr ein heiliges Leben anfangen, so wird Beides, das Diesseits und das Jenseits, euer sein." Als die Nonnen, Herr, also von den Huren gescholten wurden, wurden sie verstimmt. Unrein, Herr, ist die Nacktheit bei einem Weibe, schändlich und verwerflich. Dies, Herr, sehe ich an; darum begehre ich mein Leben lang der Gemeinde der Nonnen Badegewänder zu reichen."

Und Buddha spricht: „Schön, Visâkhâ! Schön handelst

du, dass du nach diesem Preise trachtend um diese acht Wünsche den Vollendeten bittest. Ich gewähre dir, Visâkhâ, diese acht Wünsche."

Da lobte der Heilige Visâkhâ, die Mutter des Migâra, mit diesem Spruche:

„Die Speis und Trank spendet voll edler Freudigkeit,
Des Heiligen Jüngerin, reich an Tugenden,
Die sonder Neid Gaben um Himmelslohn giebt,
Die Schmerzen stillt, Freude zu bringen stets bedacht,
Erlangt himmlischen Lebens Loos.
Den lichten Pfad wandelt sie, den gepriesnen.
Von Schmerzen frei, fröhlich geniesst gar lange sie
Der Gutthat Lohn droben im sel'gen Himmelreich." —

Gestalten wie diese der Visâkhâ, Wohlthäterinnen der Gemeinde, mit ihrem unerschöpflichen frommen Eifer und ihren nicht minder unerschöpflichen Geldmitteln, sind sicher, wenn irgend etwas, aus dem Leben des damaligen Indien gegriffen; sie dürfen nicht fehlen, wenn man von den handelnden Personen, welche die älteste buddhistische Gemeinde zu dem gemacht haben, was sie war, eine Vorstellung gewinnen will.

Buddha's Gegner.

Nachdem wir Jünger und Freunde kennen gelernt, fragen wir nach den Feinden und nach den Kämpfen, in welchen die neue Verkündigung ihre Kräfte zu erproben hatte. Dürften wir hier den buddhistischen Texten glauben, so wäre Buddha's Laufbahn nichts als ein grosser, ununterbrochener Siegeszug gewesen. Wohin er kommt, strömen ihm, so wird uns ein über das andremal erzählt, die Massen zu. Die andern Lehrer werden verlassen; sie schweigen, wenn er „in den Versamm-

lungen seine Löwenstimme erhebt.“ Wer seine Predigt hört, bekehrt sich.

Ganz hat die Wahrheit diesem Bilde gewiss nicht entsprochen, und wir können wenigstens nach einigen Seiten hin die thatsächlichen Verhältnisse auch wohl noch erkennen.

Vor Allem muss festgehalten werden, dass Buddha nicht, wie andre Reformatoren, sich einer grossen, einheitlichen, widerstandsfähigen und zum Widerstand entschlossenen Macht gegenüber fand, in welcher das Alte, das er bekämpfte und durch Neues ersetzen wollte, verkörpert war.

Man pflegt von dem Buddhismus zu sprechen als einem Gegensatz zum Brahmanismus, wie man ein Recht hat, etwa von dem Lutherthum als einem Gegensatz zum Papstthum zu reden. Wollte man sich aber, wie man nach dieser Parallele dazu geneigt sein könnte, eine Art von brahmanischer Kirche ausmalen, die von Buddha befehdet wird, die seinem Wirken ihren Widerstand als den Widerstand des Bestehenden gegen das Entstehende entgegensetzt, so gienge man fehl. Buddha fand nichts von einer das ganze Volk umfassenden, das ganze Volksleben überschattenden brahmanischen Hierarchie vor. In völliger Freiheit sich selbst überlassen hatte in den östlichen Ländern die religiöse Bewegung sich in Mengen von einander getrennter Richtungen verzweigt; Secten über Secten stehen neben einander da, je nach Umständen sich vertragend oder befehdend. Die Vertreter des Veda, des Brahmanenthums, sind thatsächlich nicht mehr als eine unter vielen Parteien, und zwar allem Anschein nach keineswegs eine besonders machtvolle. Es fehlte ihnen jede geschlossene Organisation; am allerwenigsten stellten sie, wenigstens in den Ländern, in welchen Buddha's Wirken sich bewegte, eine Staatskirche vor oder hatten sie die Möglichkeit ihre Gebote durch die Hülfe der weltlichen Macht zu erzwingen. Ihr persönliches Ansehen stand keineswegs unerschüttert da. Von dem grossen Brahmanen, der als hochgestellter Beamter das Volk im Namen

des Königs drückte und dann wieder den König betrog, bis hinab zu den kleinen Pfaffen, die, wenn man ihnen eine Mahlzeit gab, durch unpassendes Benehmen bei Tische unliebsam auffielen, forderte ihre Persönlichkeit und ihr Lebenswandel zur Kritik heraus, und man hielt mit dieser Kritik nicht zurück. Längst wog für das Volksbewusstsein ein Samana (Asket) um kein Haar leichter, als ein Brahmane. Der Veda, der grosse Adelsbrief des Brahmanenstandes, konnte ihnen unmöglich ein Fundament der Macht und der Popularität geben, wie es etwa die Pharisäer an dem mosaischen Gesetz hatten. Wer im Volk fragte viel nach dem Veda, nach der abstrusen Opfertheorie, deren Sprache man kaum verstand, und nach den alten Hymnen, deren Sprache man noch viel weniger verstand, den Hymnen an vergessene Götter, den Kleinodien der Grammatiker und Antiquare? Das Sühnopferwesen mit der platt äusserlichen Auffassung von Schuld und Reinigung, hinter der sich anspruchsvolle priesterliche Begehrlichkeit verbarg, musste in ernst und klar denkenden Naturen den Widerwillen gegen dies Pfaffenthum lebendig erhalten.

So war der Brahmanismus kein Feind für Buddha, dessen Ueberwindung nicht hätte gelingen können. Oft mag er den lokalen Einfluss angesehener Brahmanen hindernd auf seinem Wege gefunden haben[1]), dafür aber standen hundert andre Brahmanen als seine Jünger zu ihm oder hatten sich als Laien für ihn erklärt[2]). Ein Kampf grossen Styles ist hier nicht

---

[1]) Die geringe Rolle, welche die westlicheren Theile Hindostans (die Länder der Kuru-Pancâlâ u. s. w.) in den Erzählungen von Buddha's Wanderungen spielen, erklärt sich wohl nicht nur aus ihrer Entfernung, sondern nicht minder aus der mächtigeren Stellung, welche die Brahmanen dort, in der alten Heimath vedischen Glaubens, besessen haben. Wenn die Gesetze des Manu (9, 225) der Obrigkeit vorschreiben, ketzerisches Volk aus der Stadt zu vertreiben, so liegt hierin ein Anspruch des Brahmanenthums, den ein im Osten entstandenes Gesetzbuch schwerlich erhoben haben dürfte.

[2]) Es ist bemerkenswerth, dass der Sprachgebrauch der buddhi-

gekämpft worden. Aeussere Waffen für einen solchen Kampf standen den Brahmanen nicht zu Gebote, und wo geistige Waffen entschieden, mussten sie verlieren.

Buddha discreditirte das Opferwesen; mit bitterer Ironie geisselte er die vedische Schriftgelehrsamkeit als eine leere Thorheit, wenn nicht als frechen Schwindel; der brahmanische Kastenhochmuth ward nicht gelinder behandelt. Wer die Lieder und Sprüche der alten weisen Dichter nachbetet und sich dann selbst ein Weiser dünkt, der ist gleich einem geringen Menschen oder einem Sklaven, welcher sich an den Ort, von dem aus der König zu seinem Gefolge geredet hat, hinstellen wollte und dieselben Worte spräche und sich dann auch ein König dünkte[1]). Der Schüler glaubt, was der Lehrer geglaubt hat, der Lehrer, was er von den Lehrern vor ihm empfangen hat. „Wie eine Kette von Blinden, meine ich, also ist die Rede der Brahmanen; wer vorne ist, sieht nichts, wer in der Mitte ist, sieht nichts, wer hinten ist, sieht nichts. Wie denn nun? Ist nicht, wenn es also steht, der Glaube der Brahmanen eitel?"[2])

Der klassische Ausdruck davon, wie die alte buddhistische Gemeinde, wir dürfen sagen, wie Buddha über den Werth des vedischen Opfercultus dachte, ist in einem Gespräch Buddha's mit einem angesehenen Brahmanen niedergelegt, der an Buddha die Frage nach den Eigenschaften eines rechten Opfers gerichtet hatte[3]).

Buddha erzählt dort die Geschichte von einem mächtigen und glücklichen König der Vorzeit, der nach gewaltigen Siegen und nach der Eroberung des ganzen Erdkreises den Entschluss

---

stischen Texte in keiner Weise dem Wort „Brahmane" die Bedeutung eines Feindes der Sache Buddha's beilegt, wie etwa im N. Testament Pharisäer und Schriftgelehrte stehend als Feinde Jesu erscheinen.

[1]) So das Ambaṭṭhasutta (Dîgha-Nikâya).

[2]) Cankîsuttanta (Majjhima N.).

[3]) Kûṭadantasutta des Dîgha Nikâya.

fasste, den Göttern ein grosses Opfer zu bringen. Er liess seinen Hauspriester kommen und verlangte dessen Unterweisung, wie er sein Vorhaben in's Werk zu setzen hätte. Der Priester ermahnt ihn, ehe er opfert, vor Allem in seinem Reich Ruhe, Wohlstand und Sicherheit zu schaffen. Nicht eher als alle Schäden im Lande geheilt sind, geht er daran zu opfern. Und bei seinem Opfer zerstört man kein Leben beseelter Wesen; keine Rinder und Schafe werden geschlachtet, keine Bäume werden umgehauen, kein Gras wird abgemäht. Die Knechte des Königs thun ihre Arbeit beim Opfer nicht durch Zwang und unter Thränen, in Furcht vor dem Stabe ihrer Aufseher; Jeder thut freiwillig, wozu sein eigner Sinn ihn treibt. Spenden von Milch, Oel und Honig werden dargebracht, und so wird des Königs Opfer zum Ziel geführt. Aber es giebt, fährt Buddha fort, noch ein anderes Opfer, leichter darzubringen als jenes und doch höher und gesegneter: wenn man Gaben spendet an fromme Mönche, wenn man Wohnstätten baut für Buddha und seine Gemeinde. Und noch höhere Opfer giebt es: wenn man gläubigen Sinnes seine Zuflucht nimmt beim Buddha, bei der Lehre und bei der Gemeinde, wenn man kein Wesen des Lebens beraubt, wenn man Lug und Trug von sich thut. Und noch ein höheres Opfer giebt es: wenn man als Mönch von Freude und Leid lässt und sich hineinversenkt in heilige Ruhe. Das höchste Opfer aber, das ein Mensch bringen kann, und der höchste Segen, dessen er theilhaftig werden mag, ist, wenn er die Erlösung erringt und die Gewissheit gewinnt: nicht werde ich wieder zu dieser Welt zurückkehren. Das ist die höchste Vollendung alles Opfers.

So redet Buddha; der Brahmane nimmt gläubig seine Predigt auf und spricht: „Ich nehme meine Zuflucht beim Buddha und bei der Lehre und bei der Gemeinde." Er hatte selbst ein grosses Opfer darbringen wollen und hatte Hunderte von Thieren dafür bereit gehalten. „Die löse und entlasse

ich," spricht er, „grünes Gras mögen sie geniessen, kühlen Trank mögen sie trinken, kühler Wind möge sie umwehen."

Man braucht den Aeusserungen, die wir hier finden, keinen Commentar hinzuzufügen, um die Stellung der Buddhisten zum alten Cultuswesen aus denselben klar hervortreten zu lassen. Wie die Brahmanen ihrerseits ihre Position vertheidigt, wie sie den Angriff gegen den neuen Glauben geführt haben, hören wir nicht, aber schwerlich würde, wenn wir brahmanische Schilderungen vom Auftreten Buddha's besässen, dadurch unser Eindruck vernichtet werden, dass von Anfang an ebenso sehr die innere Ueberlegenheit wie der äussere Vortheil in diesem Kampf auf Seiten der Jünger Buddha's gewesen ist.

Bedeutendere und gefährlichere Gegner als die Vertreter des alten Glaubens fand Buddha in den mit ihm rivalisirenden Asketenhäuptern und in ihren Mönchsgemeinden. Der Geist, der in manchen dieser Gemeinden lebte, war dem Geist verwandt, auf den Buddha's eignes Wirken gegründet war. Wenn wir die heiligen Bücher der Jaina lesen, ist es, als hörten wir die Buddhisten reden.

Wir haben über den Ton, in welchem die Mönche der rivalisirenden Gemeinden unter einander verkehrten, kein ganz sicheres Urtheil. Offen ausgesprochene Feindschaft scheint im Allgemeinen nicht geherrscht zu haben; es war nichts Ungewohntes, wenn man sich gegenseitig in seinen Einsiedeleien besuchte, Höflichkeitsbezeugungen austauschte, von dogmatischen Dingen in Ruhe und Frieden mit einander redete. Dass darum nicht minder ein unablässiges Intriguenspiel im Gange war, versteht sich von selbst; wo es sich darum handelte, die Protektion einflussreicher Persönlichkeiten einander abzujagen, wurde keine Mühe gescheut. König Asoka fand Anlass, in seinen Edikten die geistlichen Brüderschaften darauf hinzuweisen, dass seinem Glauben nur Schaden thut, wer ihn dadurch in helles Licht setzen will, dass er die Andersgläubigen schmäht. Ob aber Buddha selbst und die Jünger seiner Um-

gebung von den Höhen heiliger Sanftmuth, auf denen die orthodoxe Ueberlieferung sie thronen lässt, in dies geistliche Schlachtgetümmel herabgestiegen sind, darüber ist es uns versagt Vermuthungen aufzustellen.

Was vor Allem Buddha von den Meisten seiner Rivalen trennte, war seine ablehnende Haltung gegenüber den Kasteiungen, in welchen Jene den Weg der Erlösung erkannten[1]). Wir sahen, wie nach der Tradition Buddha selbst in jener Zeit des Suchens, die er als Jüngling durchlebte, die Selbstpeinigung in ihrer allergrössten Härte kennen gelernt und ihre Fruchtlosigkeit an sich erfahren hat. Was die irdischen Gedanken aus der Seele vertreibt, ist nicht Fasten und körperliche Qual, sondern die Arbeit an sich selbst, vor Allem das Ringen nach Erkenntniss, und zu diesem Ringen schöpft man die Kraft nur aus einem äussern Leben, das gleich weit entfernt ist von Ueppigkeit wie von Entbehrung oder gar von selbstgeschaffener Pein. In der Predigt von Benares, in welcher die Tradition gleichsam ein Programm von Buddha's Wirken zu entwerfen unternommen hat[2]), fehlt die Polemik gegen jene Verirrungen finsterer Asketik nicht; der Weg, der zur Erlösung führt, hält sich ebenso sehr von aller Selbstpeinigung fern, wie er auf der andern Seite von irdischer Lust sich abwendet; das eine so gut wie das andre wird dort unwürdig

[1]) Die folgenden Sätze entnehme ich einem heiligen Texte der von Buddha's Zeitgenossen Nâtaputta begründeten Nigantha- oder Jaina-Sekte: „Des Tages starr wie eine Säule, das Antlitz nach der Sonne gerichtet, auf einem dem Sonnenbrand ausgesetzten Platze sich brennen lassend, des Nachts kauernd, unverwandt . . . durch diese ausgezeichnete, grosse, angestrengte, hervorragende, köstliche, heilvolle, reiche, glückverheissende, herrliche, erhabene, hohe, höchste, ausgezeichnete, hochmächtige Bussübung erschien er sehr mitgenommen, . . . mit Busse reich bedeckt, aber abgenommen an Fleisch und Blut, gleich einem durch Aschenhaufen verdeckten Feuer, durch Busse, durch Glanz, in Herrlichkeit des Busseglanzes hell leuchtend steht er da.“

[2]) S. oben S. 129.

und nichtig genannt. Das rechte geistliche Leben wird einmal einer Laute verglichen, deren Saiten nicht zu lose, aber auch nicht zu stramm gespannt sein dürfen, wenn sie den rechten Ton geben soll. Das Gleichgewicht der Kräfte, das innere Ebenmass ist es, welchem nachzustreben Buddha den Seinen empfiehlt.

So weit auf dem Boden und in den Schranken, in welche das indische Mönchsthum nun einmal seiner Natur nach hineingebannt ist, sittliches Leben sich gesund entwickeln kann, so weit müssen wir das Lob solcher inneren Gesundheit für Buddha's Wirken in Anspruch nehmen. Er hat durch die umgebenden Hüllen, die den Kern des Ethischen verschleiern, klarer hindurchgesehen, als seine Zeitgenossen, und diese Erkenntniss der Sache selbst, die scharfe Zurückweisung von Allem, was der Sache fremd ist, hat er der Gemeinde seiner Jünger hinterlassen. Mag, was den Sieg seiner Lehre über die Lehren seiner zeitgenössischen Rivalen, Jahrhunderte nach ihrer aller Tode, entschieden hat, ein Zufall gewesen sein, vielleicht würde uns, je mehr das Dunkel, das diese Jahrhunderte für uns bedeckt, sich aufhellte, das Spiel dieses Zufalls dem Wirken innerer Nothwendigkeit um so ähnlicher erscheinen.

Buddha's Lehrweise.

Uns bleibt die Aufgabe, von den Reden Buddha's ihrer Form nach ein Bild zu entwerfen; — den Versuch, ihren Inhalt zu entwickeln, behalten wir dem folgenden Abschnitt vor. Im Reden bewegte sich Buddha's ganzes Wirken; geschrieben hat er nicht. Seiner Zeit war zwar wahrscheinlich nicht das Schreiben selbst, aber gewiss Schriftstellerei fremd. Kurze schriftliche Mittheilungen, kurze schriftliche Bekanntmachungen scheinen schon damals in Indien gäng und gebe gewesen zu sein; Bücher

schrieb man nicht, sondern lehrte sie und lernte sie auswendig. Jene umfänglichen Abhandlungen, wie sie von den Aposteln an die alten christlichen Gemeinden als Briefe erlassen wurden, und die so reiches Licht auf die Geschichte jener Gemeinden und jener Gedankenkreise werfen, entbehren wir in der buddhistischen Literatur gänzlich.

Buddha sprach nicht Sanskrit, sondern er sprach, wie Jedermann in seiner Umgebung[1]), das Volksidiom des östlichen Hindostan. Wir können uns nach Inschriften und nach den Analogien eines nah verwandten, wahrscheinlich südindischen Volksdialekts, des Pâli, ein ausreichendes Bild von dieser Mundart machen: eine weich und gefällig klingende Sprache, die sich vom Sanskrit durch dieselben Abschleifungen der Consonantengruppen, dieselbe Neigung zum vocalischen Auslaut unterscheidet, welche dem Italienischen im Gegensatz zur lateinischen Sprache seinen Character giebt. Für muktas („frei") sagte man mutte, für vidyut („der Blitz") vijju, wie der Italiener für facti fatti, für amat ama sagt. Die Satzbildung war einfach und nicht eben dazu angethan, feinen und scharfen Nuancen der Dialektik sich anzupassen.

Uebrigens hat man auf die Mundart, in welcher die Lehre von der Erlösung zuerst gepredigt worden ist, in der alten Kirche kein besonderes Gewicht gelegt. Buddha's Wort ist

---

[1]) Auch die Brahmanen dieser östlichen Länder sprachen im täglichen Verkehr ohne Zweifel den Volksdialekt; wäre hier, wie wir es später in den Dramen finden, das Sanskrit die Sprache der höheren Gesellschaft gewesen, so müsste sich in den heiligen Pâli-Texten irgend eine Spur dieses Verhältnisses zeigen. Dort findet sich aber, so viel ich weiss, überhaupt keine Hindeutung auf das Sanskrit (Cullavagga V, 33 ist nicht als solche zu verstehen), welches somit allem Anschein nach, von den Brahmanenschulen abgesehen, nicht in weiteren Kreisen bekannt war. Es ist dies auch durchaus erklärlich, da das Sanskrit ursprünglich den westlicheren Theilen Hindostans angehört; seine allgemeinere Geltung als Sprache der Gebildeten durch ganz Indien hat es, wie auch die Inschriften lehren, erst in viel späterer Zeit gewonnen.

an keine Sprache gebunden. „Ich ordne an, ihr Jünger," lässt die Tradition[1]) ihn sagen, „dass ein Jeder in seiner eignen Sprache das Wort Buddha's lerne."

Wer die Lehrreden liest, welche die heiligen Texte ihm in den Mund legen, wird die Frage kaum unterdrücken, ob die Form, in welcher Buddha selbst seine Lehre gepredigt hat, diesen seltsam starren Gebilden abstracter und oft abstruser Begriffsreihen mit ihren endlos über einander gethürmten Wiederholungen ähnlich gewesen sein kann. Möchte man doch gern in dem Bilde jener ältesten Zeiten nichts andres sehen, als dass damals ein lebendiger Geist jugendfrischer Kraft in dem Kreise von Meister und Jüngern gewirkt hat, und möchte man darum von diesem Bilde Alles fern halten, was einen Zug des Gezwungenen oder Gemachten hineintragen würde. Und zugleich ist es ja natürlich, wenn wir da, wo wir von Buddha's Lehren und Predigen eine Vorstellung zu gewinnen suchen, noch nach einer andern Quelle greifen, als nach der Tradition der buddhistischen Gemeinde, wenn uns hier nämlich, bewusst oder unbewusst, der Gedanke an die Unterweisung Jesu mit hineinspielt. Jene schlichten Sentenzen mit ihrer vollendeten äussern Kunstlosigkeit und ihrem tiefen innern Reichthum scheinen eben jene Form an sich zu tragen, von der wir glauben möchten, dass sie oder eine ähnliche auch der Verkündigung der buddhistischen Lehre, so lange hier der Geist der ersten Zeiten lebendig war, eigen gewesen sei.

Erwägungen wie diese sind nicht wohl zu unterdrücken, und doch wird die geschichtliche Betrachtung, ehe sie sich ihnen anzuvertrauen wagt, wohl thun, den Grund und Boden, auf dem sie ruhen, nicht ungeprüft zu lassen.

Man darf nicht vergessen, dass die fundamentalen Unterschiede der Gedanken und Stimmungen, in denen sich die

---

[1]) Cullavagga V, 33, 1.

altchristliche und die altbuddhistische Gemeinde bewegte, derartige waren, dass dieser Gegensatz sich auch in der Art und Weise der geistlichen Verkündigung nothwendig ausdrücken musste.

Wo die reine Empfindung des einfältig gläubigen Herzens das höchste ist, wo die Kinder es sind, denen der Vater im Himmel sein Reich zu eigen gegeben hat, da mag es dem kurzen und einfachen Wort, das aus der Tiefe eines reinen Gemüthes kommt, besser beschieden sein, die rechten Saiten anzuschlagen, als der streng gegliederten Entwicklung abstracter Begriffssysteme. Die Denkweise der Welt aber, in welcher Buddha lebte, bewegt sich in andern Bahnen: für sie hängt alles Heil und Unheil an Wissen und Nichtwissen; das Nichtwissen ist die letzte Wurzel alles Uebels, und die einzige Macht, die das Uebel an dieser seiner Wurzel treffen kann, ist das Wissen. Erlösung ist deshalb vor allem Andern Wissenschaft[1]); und die Predigt von der Erlösung kann nicht

[1]) Eines significanteren und zugleich naiveren Ausdrucks ist diese Anschauungsweise nicht fähig, als dessen, den sie in der Erzählung der ceylonesischen Kirchenchroniken von der ersten Unterredung Mahinda's, des Bekehrers von Ceylon, mit dem König Devânampiya Tissa (um 250 vor Chr.) gefunden hat. Der Thera (Aelteste) stellt mit dem König ein förmliches Examen in der Logik an, „um zu erforschen: besitzt der König einen hellen Verstand?“ In der Nähe steht ein Mangobaum. Der Thera fragt: „Wie heisst dieser Baum, o grosser König?“ „Er heisst Mango, Herr.“ „Giebt es, o grosser König, ausser diesem Mangobaum noch einen andern Mangobaum oder giebt es ihn nicht?“ „Es giebt viele andre Mangobäume, Herr.“ „Giebt es ausser diesem Mangobaum und jenen Mangobäumen noch andre Bäume, grosser König?“ „Die giebt es, Herr; das sind aber keine Mangobäume.“ „Giebt es ausser den andern Mangobäumen und Nicht-Mangobäumen noch einen andern Baum?“ „Ja, Herr, diesen Mangobaum hier.“ „Schön, grosser König, du bist klug.“ Der Thera stellt noch eine ähnliche Prüfung an, die der König ebenso glänzend besteht. „Ausser deinen Verwandten und den Nicht-Verwandten giebt es noch irgend einen Menschen, grosser König?“ „Mich selbst, Herr.“ „Schön, grosser König, sich selbst ist man weder

mehr und nicht weniger sein, als die Darlegung dieser Wissenschaft, das heisst eine Entwicklung von Reihen abstracter Begriffe und abstracter Lehrsätze.

Wenn wir darum nicht einem allgemeinen Gefühl der Wahrscheinlichkeit zu Liebe, das auf anderm Boden als dem Indiens sich seine Massstäbe gebildet hat, die Eigenthümlichkeit und Continuität der indischen Entwicklungen zerstören wollen, werden wir uns hüten müssen, von der Gestalt Buddha's uns ein Phantasiebild zu machen, als sei er eine jener ursprünglichen, allein im Concreten und Unmittelbaren lebenden Naturen gewesen, bei denen der Geist Alles ist, der Buchstabe Nichts. Sein Denken zog seine Nahrung aus der langen Entwicklung metaphysischer Speculation, die vor ihm lag; er theilte die im indischen Blut liegende Begriffsfreudigkeit, den Zug zur Abstraction, zur Classificirung, zur Schematisirung, und wir dürfen ihn, von dieser Seite angesehen, viel weniger dem Begründer des Christenthums, als theologischen Vertretern desselben, wie etwa Origenes war, an die Seite stellen. So können wir denn auch unsern Glauben der Ueberlieferung nicht versagen, welche, in so mannigfaltigen Formen sie Buddha reden lässt, doch das eigentliche Schwergewicht seiner Verkündigung in grosse Lehrreden legt, neben welchen der Dialog und das Gleichniss, die Fabel und der sentenziöse Spruch mehr als ein Zufälliges oder als eine Randverzierung erscheinen.

Die vedische Literatur giebt uns ein Bild von dem Curialstil der dogmatischen Lehr- und Streitrede, welcher lange vor Buddha's Zeit sich in den Brahmanenschulen und auf dem Opferplatz gebildet hatte. Dem Wort, das heilige Dinge aussprechen soll, gebührt ein würdiges Gewand; die Satzfügung

ein Verwandter noch ein Nicht-Verwandter." „Da sah," heisst es dann, „der Thera, dass der König klug ist und dass er die Lehre wird verstehen können, und er predigte ihm das Gleichniss vom Elefantenfuss." (Buddhaghosa, im Vinaya Piṭaka vol. III, p. 324).

der geistlichen Rede trägt einen feierlich hieratischen Character, dessen Gemessenheit sich bald in schwerfällige Gravität verwandelt. Auch die Körperhaltung des Redenden ist nicht gleichgültig, ein strictes Ceremoniell regelt seine Erscheinung und seine Bewegungen. So hielt man es in den Brahmanenkreisen lange vor Buddha's Zeit, so hat man es in der buddhistischen Gemeinde verstanden zu der Zeit, welcher unsre Texte entstammen. Sollen wir meinen, dass Buddha selbst und die Kreise, die ihn umgaben, in der Mitte stehend zwischen jener und dieser Epoche, anders gefühlt haben als beide? Mag Form, Stimmung und Bewegung in den Lehrreden, die wir in den heiligen Texten finden, sich weit von dem entfernen, was uns als die natürliche und nothwendige Wesenheit lebendiger, gesprochener Sprache erscheint, so wird doch, wer an das verschieden Geartete verschiedene Massstäbe anzulegen weiss, es wohl glaublich finden, dass die feierlich ernste Redeweise Buddha's jenem Typus der von der Ueberlieferung aufbewahrten Reden viel enger verwandt gewesen ist, als dem, welchen unser Gefühl des Natürlichen und Wahrscheinlichen an dessen Stelle zu setzen versucht sein könnte.

Die Perioden dieser Reden in ihrem bewegungslosen, starren Einerlei, auf das kein Licht und kein Schatten fällt, sind ein getreues Abbild der Welt, wie sie dem Auge jener Mönchsgemeinde sich darstellte, der grauen Welt des Entstehens und Vergehens, die wie ein Uhrwerk in immer gleichem Gange sich abrollt und hinter der die unbewegten Abgründe des Nirvâna ruhen. Es klingt aus den Worten dieser Verkündigung kein inneres Arbeiten, kein Suchen heraus, nichts, das von Person zu Person dringend mit der Gewalt, die das Wort eines überlegenen Menschen besitzt, und mit aller der Härte, die von dieser Gewalt unzertrennlich ist, den Hörer ergriffe. Kein ungestümes Drängen, dass man zum Glauben herzukomme, keine Bitterkeit gegen den Un-

glauben, welcher fern bleibt. In diesen Reden liegt ein Wort, ein Satz in steinerner Ruhe neben dem andern, gleichviel ob er das Geringfügigste oder das Bedeutsamste ausspricht. Wie dem buddhistischen Bewusstsein Götterwelten und Menschenwelten nach ewiger Nothwendigkeit geordnet sind, so sind es auch die Welten der Begriffe und der Wahrheiten; auch für sie giebt es eine, und nur eine nothwendige Form der Erkenntniss und des Ausdrucks, und diese Form schafft der Denkende nicht, sondern er ergreift die bereit liegende — was Buddha redet, haben in zahllosen Weltperioden unzählige Buddhas ebenso geredet und werden es ebenso reden. Darum muss der Sprache dieser Heilsverkündigung Alles, was einem freien oder gar willkürlichen Schalten des Geistes mit dem Stoffe ähnlich sieht, fern bleiben; ein jeder Begriff, ein jeder Gedanke hat dasselbe Recht, an der Stelle, die ihm gebührt, voll und unverkürzt gehört zu werden, und so häufen jene endlosen Wiederholungen sich an, welche die Jünger Buddha's nicht müde wurden immer von Neuem anzuhören und immer von Neuem als das nothwendige Gewand des heiligen Gedankens, als etwas, das nur eben so und nicht anders sein darf, zu ehren. Oft möchte man meinen, dass zu Buddha's Zeit der menschliche Geist das Zauberwort noch nicht gefunden, das die Breiten des unvermittelt Nebeneinanderliegenden zu einer gedrungenen Einheit zusammenschliesst, das unscheinbar mächtige Wort „und“. Man höre, wie eine der berühmtesten Lehrreden den Gedanken ausdrückt, dass alle Sinne des Menschen sammt der Welt, die sie erfassen, von den leidenbringenden Mächten des Irdischen und der Vergänglichkeit wie mit Feuersgluthen erfasst und verzehrt werden[1]).

„Da sprach der Erhabene zu den Jüngern: Alles, ihr Jünger, steht in Flammen. Und was Alles, ihr Jünger, steht in Flammen? Das Auge, ihr Jünger steht in Flammen, das

[1]) Mahâvagga I, 21.

Sichtbare steht in Flammen, das Erkennen des Sichtbaren steht in Flammen, die Berührung mit dem Sichtbaren steht in Flammen, das Gefühl, das aus der Berührung mit dem Sichtbaren entsteht, sei es Freude, sei es Leid, sei es nicht Leid noch Freude, auch dies steht in Flammen. Durch welches Feuer ist es entflammt? Durch der Begierde Feuer, durch des Hasses Feuer, durch der Verblendung Feuer ist es entflammt, durch Geburt, Alter, Tod, Schmerzen, Klagen, Leid, Kummer, Verzweiflung ist es entflammt; also rede ich. Das Ohr steht in Flammen, das Hörbare steht in Flammen, das Erkennen des Hörbaren steht in Flammen, die Berührung mit dem Hörbaren steht in Flammen, das Gefühl, das aus der Berührung mit dem Hörbaren entsteht, sei es Freude, sei es Leid, sei es nicht Leid noch Freude, auch dies steht in Flammen. Durch welches Feuer ist es entflammt? Durch der Begierde Feuer, durch des Hasses Feuer, durch der Verblendung Feuer ist es entflammt, durch Geburt, Alter, Tod, Schmerzen, Klagen, Leid, Kummer, Verzweiflung ist es entflammt; also rede ich. Der Geruchssinn steht in Flammen — und nun folgt zum dritten Mal dieselbe Reihe von Sätzen —; die Zunge steht in Flammen; der Leib steht in Flammen; der Geist steht in Flammen — jedesmal ist die Ausführung unverkürzt die gleiche. Dann fährt die Rede fort:

„Also erkennend, ihr Jünger, wird ein weiser, edler Hörer des Wortes des Auges überdrüssig, er wird des Sichtbaren überdrüssig, er wird des Erkennens des Sichtbaren überdrüssig, er wird der Berührung mit dem Sichtbaren überdrüssig, er wird des Gefühls überdrüssig, das aus der Berührung mit dem Sichtbaren entsteht, sei es Freude, sei es Leid, sei es nicht Leid noch Freude. Er wird des Ohres überdrüssig, — und nun folgen nach einander die sämmtlichen Begriffsreihen wie oben. Die Rede schliesst:

„Indem er dessen überdrüssig wird, wird er frei von Begierde; von Begierde frei wird er erlöst; in dem Erlösten be-

steht die Erkenntniss: ich bin erlöst; vernichtet ist die Wiedergeburt, vollendet die Heiligkeit, gethan die Pflicht; keine Rückkehr giebt es mehr zum Diesseits; also erkennt er."

Die Rede von den Flammen der Sinnengluth soll von Buddha an die tausend Eremiten von Uruvelâ[1]) gerichtet worden sein, als dieselben bereits zum Glauben bekehrt waren und die Weihen empfangen hatten, als in ihnen, wie die Texte sich auszudrücken pflegen, „das reine und fleckenlose Auge der Wahrheit erwacht war: was immer dem Gesetz des Entstehens unterthan ist, das Alles ist auch dem Gesetz des Vergehens unterthan." Handelt es sich aber darum, dem Neuling, welcher der Verkündigung Buddha's noch ferne steht, die Predigt vom Leiden und von der Erlösung nahe zu bringen, so nehmen die Berichte der heiligen Schriften eine etwas andre Gestalt an. Den Typus derselben zu veranschaulichen möge hier die Erzählung ihre Stelle finden von den Dorfältesten der achtzig tausend Dörfer des Magadhareiches, die beim König von Magadha versammelt sind und von diesem nach Beendigung ihrer Berathungen zu Buddha gesandt werden[2]).

„Als aber der König von Magadha, Seniya Bimbisâra, die achtzig tausend Dorfältesten in den Ordnungen der sichtbaren Welt unterwiesen hatte, entliess er sie und sprach: „Ihr seid jetzt von mir, Freunde, in den Ordnungen der sichtbaren Welt unterwiesen; geht jetzt hin und naht euch Ihm dem Erhabenen; Er der Erhabene wird euch in den Dingen des Jenseits unterweisen." Da giengen die achtzig tausend Dorfältesten zum Berge Gijjhakûta (Geierspitze). Zu der Zeit lag der Dienst des Erhabenen dem ehrwürdigen Sâgata ob. Da giengen die achtzig tausend Dorfältesten hin, wo der ehrwürdige Sâgata war; als sie zu ihm gelangt waren, sprachen sie zum ehrwürdigen Sâgata: „Hier kommen achtzig tausend Dorfälteste,

---

[1]) Siehe oben S. 133.

[2]) Mahâvagga V, 1.

Herr, um den Erhabenen zu sehen. Wohlan, Herr, lass den Anblick des Erhabenen uns zu Theil werden.“ „So wartet hier eine Weile, Freunde, dass ich euch dem Erhabenen anmelde.“ Da verschwand der ehrwürdige Sâgata von den Stufen (am Eingang des Klosterhauses) vor dem Angesicht der achtzig tausend Dorfältesten und vor ihren Augen, tauchte vor dem Angesicht des Erhabenen auf und sprach zum Erhabenen: „Die achtzig tausend Dorfältesten hier kommen, Herr, um den Erhabenen zu sehen. Möge, Herr, der Erhabene thun, was er jetzt an der Zeit hält.“ „So bereite mir einen Sitz, Sâgata, im Schatten des Klosterhauses.“ „Ja, Herr,“ also antwortete der ehrwürdige Sâgata dem Erhabenen, nahm einen Stuhl, verschwand vor dem Angesicht des Erhabenen, tauchte vor dem Angesicht der achtzig tausend Dorfältesten und vor ihren Augen an den Stufen auf und bereitete im Schatten des Klosterhauses einen Sitz. Da gieng der Erhabene aus dem Klosterhause und liess sich auf dem Sitz, der im Schatten des Klosterhauses bereitet war, nieder. Da giengen die achtzig tausend Dorfältesten hin, wo der Erhabene war; als sie zu ihm gelangt waren, neigten sie sich vor dem Erhabenen und liessen sich an seiner Seite nieder. Die achtzig tausend Dorfältesten aber richteten ihre Gedanken allein auf den ehrwürdigen Sâgata und nicht also auf den Erhabenen. Da erkannte der Erhabene in seinem Geist die Gedanken der achtzig tausend Dorfältesten und sprach zu dem ehrwürdigen Sâgata: „So zeige denn, Sâgata, noch grössere Wunder übermenschlichen Vermögens.“ „Ja, Herr,“ also antwortete der ehrwürdige Sâgata dem Erhabenen, stieg in die Luft empor, und in der Höhe, im Luftraum wandelte er, stand er, liess er sich nieder, setzte er sich, liess er Rauch und Flammen ausgehen und verschwand er. Als der ehrwürdige Sâgata nun in der Höhe, im Luftraum solche Wunder übermenschlichen Vermögens in mancherlei Art hatte sehen lassen, beugte er sein Haupt zu den Füssen des Erhabenen und sprach zu

dem Erhabenen: „Mein Meister, Herr, ist der Erhabene; sein Jünger bin ich; mein Meister, Herr, ist der Erhabene, sein Jünger bin ich.“ Da gedachten die achtzig tausend Dorfältesten: „wahrlich es ist herrlich, wahrlich es ist wunderbar: wenn der Jünger also hochmächtig ist und hochgewaltig, wie wird der Meister sein!“ und sie richteten ihre Gedanken allein auf den Erhabenen und nicht also auf den ehrwürdigen Sâgata. Da erkannte der Erhabene in seinem Geist die Gedanken der achtzig tausend Dorfältesten und predigte ihnen das Wort nach der Ordnung, als da ist: die Predigt vom Geben, die Predigt von der Rechtschaffenheit, die Predigt von den Himmeln, der Lüste Verderblichkeit, Eitelkeit, Unreinheit, den Preis des Freiseins von Lust. Als nun der Erhabene erkannte, dass ihre Gedanken geschickt, empfänglich, frei von Hemmnissen, erhoben und ihm zugewandt waren, da predigte er ihnen, was vorzüglich die Verkündigung der Buddhas ist, das Leiden, die Entstehung des Leidens, die Aufhebung des Leidens, den Weg zur Aufhebung des Leidens. Gleichwie ein sauberes Gewand, aus dem alle Unreinheit entfernt ist, ganz und gar die Farbe in sich aufnimmt, also erwachte in diesen achtzig tausend Dorfältesten, als sie dort sassen, das reine und fleckenlose Auge der Wahrheit: was immer dem Gesetz des Entstehens unterthan ist, das Alles ist auch dem Gesetz des Vergehens unterthan. Und die Lehre erkennend, zur Lehre hindurchgedrungen, die Lehre wissend, in die Lehre sich versenkend, den Zweifel überwindend, von Schwanken frei, zur Kunde hindurchgedrungen, keines Andern bedürftig im Glauben an des Meisters Lehre, sprachen sie zu dem Erhabenen also: „Herrlich, Herr, herrlich, Herr; gleichwie man, o Herr, das Niedergebeugte aufrichtet, oder das Verborgene enthüllt, oder dem Verirrten den Weg zeigt, oder in der Finsterniss eine Leuchte aufrichtet, dass wer Augen hat die Gestalten der Dinge sehen möge, also hat der Erhabene in mancherlei Rede die Lehre verkündet. Wir nehmen, Herr, unsre Zuflucht bei

dem Erhabenen und bei der Lehre und bei der Gemeinde der Jünger; als seine Laienjünger möge der Erhabene uns halten, denn von heute an haben wir, so lange unser Leben währt, unsre Zuflucht bei ihm genommen."

Diese Erzählung von dem Besuch der Aeltesten bei Buddha kann als eine typische gelten, deren Züge in den heiligen Texten bei allen ähnlichen Gelegenheiten wiederzukehren pflegen. Nicht von Anfang an redet Buddha von den Dingen, die das Ziel und den Kern seiner Predigt bilden, sondern er beginnt damit, zu den Tugenden weltlichen Standes zu ermahnen, zur Freigebigkeit, zur Tüchtigkeit in allem irdischen Wandel; er spricht von den Himmeln mit ihren Belohnungen, welche den erwarten, der hienieden ein Leben voll ernsten Strebens geführt hat. Und sobald er erkennt, dass seine Hörer dazu geschickt sind, auch Tieferes zu erfassen, wendet er sich dazu, ihnen von dem zu reden, was, wie die Texte sagen, „vorzüglich die Verkündigung der Buddhas ist," den Lehren vom Leiden und von der Erlösung. Immer sind es dieselben Gegenstände von Buddha's Predigt, und immer wieder lesen wir dieselben Ausdrücke der Freude und des Dankes der Bekehrten, zuletzt dann die Formel, mit welcher sie als Laienbrüder oder Laienschwestern ihre Zuflucht nehmen bei der alten Trinität der buddhistischen Kirche, beim Buddha, der Lehre und der Gemeinde. Dazwischen dann hier und da eine Wundergeschichte, die sich in nichts über das Niveau des barocken und langweiligen Mirakels erhebt. An individuellen Zügen sind alle diese Erzählungen unendlich arm; wir suchen vergebens danach, etwas davon zu erfahren, wie Buddha in das geheime, persönliche Leben des Einzelnen unter seinen Jüngern hineindrang und hineinwirkte. Wo wir unsre Evangelien aufschlagen, finden wir die zartesten und tiefsten Züge des Wirkens Jesu, das sorgend, tröstend, heilend, aufbauend von Person zu Person dringt. Sehr anders als das Bild, das die buddhistische Gemeinde von dem Wirken ihres

Meisters uns aufbewahrt hat; das lebendig Menschliche, das Persönliche verbirgt sich hinter dem Schema, der Formel; Niemand, der Leidende und Traurige sucht und tröstet; allein das Leiden der ganzen Welt ist es, von dem wir immer und immer wieder hören.

Hier und da erscheint die äussere Einkleidung derartiger Erzählungen etwas verändert; statt der Predigt finden wir einen Dialog; Buddha fragt oder lässt sich fragen. An der Aufgabe, von den Gesprächen, wie sie in Buddha's oder wie sie in ihren eignen Kreisen geführt wurden, ein lebendiges Bild zu zeichnen, sind nun freilich begreiflicherweise die Verfasser unsrer heiligen Texte, die Manches nicht hatten, nichts aber weniger als eine dramatische Ader, auf das vollkommenste zu Schanden geworden. Die Mitunterredner Buddha's sind zu nichts Anderm da als Ja zu sagen und sich schliesslich zu bekehren, wenn sie noch nicht bekehrt sind[1]). Wer

[1]) Ein ergötzliches Beispiel von der Art, wie die heiligen Texte sich mit der Characteristik der redenden Personen und den sonstigen Forderungen dramatisch-dialogischer Darstellung abfinden, liefert die Geschichte von Buddha's Gespräch mit der Schwiegertochter des Anâthapindika (im Anguttara-Nikâya, Sattakanipâta). Buddha kommt auf seinem Almosengang zum Hause seines reichsten und freigebigsten Verehrers, des grossen Kaufherrn Anâthapindika. Er hört dort lautes Reden und Streit und fragt: „Was schreien und lärmen die Leute in deinem Hause? Man sollte meinen, dass da Fischern ihre Fische geraubt werden.“ Und Anâthapindika klagt Buddha sein Leid: eine Schwiegertochter aus reicher Familie ist in seinem Hause eingezogen, die nicht auf ihren Mann und nicht auf ihre Schwiegereltern hören will und sich weigert, Buddha die gebührende Ehre zu erzeigen. Buddha sagt zu ihr: „Komm, Sujâtâ.“ Sie antwortet: „Ja, Herr,“ und kommt zu Buddha. Er spricht zu ihr: „Sieben Arten von Gattinnen giebt es, Sujâtâ, die ein Mann haben kann. Welche sieben sind das? Die einer Mörderin gleicht, die einer Räuberin gleicht, die einer Herrin gleicht, die einer Mutter gleicht, die einer Schwester gleicht, die einer Freundin gleicht, die einer Dienerin gleicht. Dies, Sujâtâ, sind die sieben Arten von Gattinnen, die ein Mann haben kann. Welch' eine davon bist du?“ — Und Sujâtâ hat allen Trotz und

sich aber durch diesen Mangel lebendig concreter Realität nicht davon zurückschrecken lässt, dem logischen Gehalt dieser Gespräche nachzuforschen, dem wird hier, wenn auch unscheinbar und unbehülflich, mehr als ein Zug derselben dialektisch-maieutischen Methode begegnen, welche von der Geschichte mit gutem Recht nach dem Namen des Mannes, der sie unter einem glänzender begabten Volk ungleich vollendeter geübt hat, als die sokratische benannt worden ist. Dasselbe Herausfragen geistiger Wahrheiten auf Grund von Analogien, die das tägliche Leben bietet, dieselben Anfänge inductiver Methode.

So wird uns das Gespräch Buddha's mit Sona erzählt[1]), einem Jünger, der sich selbst ein Uebermass der Askese auferlegt hat und jetzt, wo er die Fruchtlosigkeit seines Treibens gewahr wird, im Begriff steht, in das andre Extrem umzuschlagen, zu einem Leben des Genusses zurückzukehren. Buddha spricht zu diesem Jünger: „Wie ist es, Sona, warst du früher, ehe du dein Haus verliessest, des Lautenspiels kundig?" — „Ja, Herr." — Wie meinst du nun, Sona, wenn bei deiner Laute die Saiten allzu stramm angespannt sind, wird

---

Hochmuth vergessen und sagt bescheidentlich: „Ich verstehe nicht, Herr, den ausführlichen Sinn dessen, was der Erhabene in der Kürze geredet hat; wohlan, Herr, möge der Erhabene mir also seine Lehre verkünden, dass ich den ausführlichen Sinn dessen, was der Erhabene in der Kürze geredet hat, verstehen kann." — „So höre denn zu, Sujâtâ, und nimm es dir wohl zu Herzen; ich will es dir sagen." — „Ja, Herr," sprach Sujâtâ. Und Buddha beschreibt ihr nun die sieben Arten von Frauen, von der schlimmsten an, die andern Männern anhängt, ihren Gatten verachtet und ihm nach dem Leben trachtet, bis zu der besten, die wie eine Dienerin immerdar dem Willen des Gatten ergeben ist und ohne Murren trägt, was er sagt und thut. „Dies, Sujâtâ, sind die sieben Arten von Gattinnen, die ein Mann haben kann. Welch' eine davon bist du?" — „Von heut an, Herr, möge der Erhabene mich halten als eine, die ihrem Gatten eine Gattin ist einer Dienerin gleich."

[1]) Mahâvagga V, 1, 15 fg.

dann die Laute den rechten Ton geben und zum Spiel geschickt sein?" — „Das wird sie nicht, Herr." — „Wie meinst du aber, Sona, wenn bei deiner Laute die Saiten allzu schlaff angespannt sind, wird dann die Laute den rechten Ton geben und zum Spiel geschickt sein?" — „Das wird sie nicht, Herr." — „Wie aber, Sona, wenn bei deiner Laute die Saiten nicht zu stramm und auch nicht zu schlaff gespannt sind, wenn sie das rechte Mass bewahren, wird dann die Laute den rechten Ton geben und zum Spiel geschickt sein?" — „Ja, Herr." „So geräth nun auch, Sona, die allzu angespannte Kraft in das Uebermass, und die allzu nachgelassene Kraft geräth in Schlaffheit. Darum, Sona, vollende du in dir das Gleichmass deiner Kraft und dringe zum Gleichmass deiner geistigen Vermögen hindurch und stecke dies dir zum Ziel."

Ein andres Gespräch[1]), zwischen Buddha und einem Brahmanen geführt, bewegt sich um das Verhältniss der vier Kasten und um den Anspruch auf Dienst und Gehorsam, den die Brahmanen gegen alle andern Kasten und unter den übrigen jede höhere Kaste jeder niedern gegenüber erhebt. Buddha kleidet seine Kritik in ein Gespräch mit Frage und Antwort ein. „Wenn man einen Kshatriya (Adligen) folgendermassen fragte: 'Wem würdest du Dienste leisten, dem, bei welchem, wenn du ihm Dienste leistest, es dir um dieser Dienste willen schlechter ergeht, nicht besser, oder dem, bei welchem, wenn du ihm Dienste leistest, es dir um dieser Dienste willen besser ergeht, nicht schlechter?' Der Kshatriya würde, wenn er recht antwortet, also antworten: 'Dem, bei welchem es mir, wenn ich ihm Dienste leiste, um dieser Dienste willen schlechter ergeht, nicht besser, dem würde ich nicht dienen; dem aber, bei welchem es mir, wenn ich ihm Dienste leiste, um dieser Dienste willen besser ergeht, nicht schlechter, dem würde ich Dienste leisten'." — Und nun geht die Induction in ihrem steifen,

[1]) Phasukâri Suttanta (Majjhima Nikâya).

folgerechten Gang weiter: „Wenn man einen Brahmanen folgendermassen fragte — wenn man einen Vaiçya folgendermassen fragte — wenn man einen Çûdra folgendermassen fragte —". Die Antwort ist natürlich jedesmal die gleiche, und die Auseinandersetzung gelangt schliesslich zu dem Resultat: „Wo durch die Dienste, die Jemand dem Andern leistet, sein Glaube wächst, seine Tugend wächst, sein Wissen wächst, seine Erkenntniss wächst, da sage ich, dass er ihm Dienste leisten soll."

Hier und da wechseln mit Lehre und Ermahnung, wie in unsern Evangelien, Gleichnisse ab: „ein Gleichniss will ich dir zeigen," sagt Buddha, „durch ein Gleichniss erkennt manch weiser Mann den Sinn dessen, das da geredet ist." Das Thun und Lassen der Menschen wie das Leben der Natur sind die Anschauungskreise, in denen diese Gleichnisse für geistliches Leben und Streben, für die Erlösung, für die Gemeinde der Erlösten sich bewegen. Die Predigt Buddha's von der Erlösung wird dem Wirken des Arztes verglichen, der den vergifteten Pfeil aus der Wunde zieht und die Macht des Giftes mit heilsamen Kräutern überwindet. Die Gemeinde der Jünger, die Versammlung edler Geister, in der alle weltlichen Unterschiede von Hoch und Niedrig aufhören, gleicht dem Meer mit seinen Wundern, in dessen Tiefe Perlen und Krystalle ruhen, in dem Riesengeschöpfe ihr Wesen treiben, dem die Flüsse zuströmen und ihren Namen verlieren und zum Meer werden, so viel ihrer sind. Wie die Lotusblume ihr Haupt aus den Wassern erhebt, vom Wasser unberührt, so ragen die Buddhas, in der Welt geboren, aus der Welt empor, unberührt von der Unreinheit der Welt. Wie der Landmann seinen Acker pflügt und die Saat aussät und Wasser hinzuleitet, wie er aber nicht Macht hat zu sagen: heut soll das Getreide wachsen, morgen soll es keimen, den nächsten Tag soll es reifen, sondern warten muss, bis die rechte Zeit kommt und seiner Frucht Wachsthum und Reife bringt, so ist es auch

mit dem Jünger, der nach der Erlösung trachtet: er muss seinen Wandel in strenger Zucht halten, geistlicher Betrachtung beflissen sein, die Lehre des Heils eifrig lernen, aber er hat nicht Macht zu sagen: heut oder morgen soll mein Geist von allem unreinen Wesen erlöst werden, sondern er muss warten, bis seine Zeit kommt, dass die Erlösung ihm zu Theil werde. — Von dem Versucher, der dem Menschen den Weg des Heils zu verschliessen und ihn auf falsche Bahn zu locken trachtet, und dem Erlöser, der ihn auf den wahren Weg zurückführt, wird dies Gleichniss erzählt[1]): „Wie wenn, ihr Jünger, im Walde, auf einer Bergeshalde, eine grosse Niederung und ein Wasser liegt, an dem eine grosse Heerde Wild lebt, und es kommt ein Mann, der nach Schaden, Plage und Unheil für das Wild trachtet: der verdeckt und verschliesst den Weg, der da sicher, gut und wohl zu gehen ist, und thut einen falschen Weg auf, einen Sumpfweg, einen Sumpfpfad. Dann wird, ihr Jünger, die grosse Heerde Wild fortan Schaden und Gefahr leiden und sich vermindern. Wenn nun aber, ihr Jünger, ein Mann kommt, der nach Gedeihen, Wohlsein, Heil für diese grosse Heerde Wild trachtet: der öffnet und thut auf den Weg, der da sicher, gut und wohl zu gehen ist, und thut hinweg den falschen Weg und vernichtet den Sumpfweg, den Sumpfpfad. Dann wird, ihr Jünger, die grosse Heerde Wild fortan gedeihen, wachsen und zunehmen. Ein Gleichniss, ihr Jünger, habe ich geredet, den Sinn zu künden. Der Sinn aber ist dieser. Die grosse Niederung und das Wasser, ihr Jünger, sind die Lüste. Die grosse Heerde Wild, ihr Jünger, sind die lebendigen Wesen. Der Mann, ihr Jünger, der nach Schaden, Plage und Unheil trachtet, ist Mâra der Böse. Der falsche Pfad, ihr Jünger, ist der achtgliedrige falsche Pfad, der da heisst: falsches Glauben, falsches Entschliessen, falsches Wort, falsche That, falsches Leben, falsches Streben, falsches

[1]) Dvedhâvitakka Sutta (Majjh. N.).

Gedenken, falsches Sichversenken. Der Sumpfweg, ihr Jünger, ist Freude und Begier. Der Sumpfpfad, ihr Jünger, ist das Nichtwissen. Der Mann, ihr Jünger, der nach Gedeihen, Wohlsein, Heil trachtet, ist der Vollendete, der heilige, höchste Buddha. Der sichre, gute Weg, ihr Jünger, der da wohl zu gehen ist, ist der heilige achtgliedrige Pfad, der da heisst: rechtes Glauben, rechtes Entschliessen, rechtes Wort, rechte That, rechtes Leben, rechtes Streben, rechtes Gedenken, rechtes Sichversenken. Also ist von mir, ihr Jünger, der sichre, gute Pfad aufgethan, der da wohl zu gehen ist; der falsche Weg ist hinweg gethan, der Sumpfweg, der Sumpfpfad ist vernichtet. Alles, ihr Jünger, was ein Meister thun muss, der nach seiner Jünger Heil trachtet, der sich ihrer erbarmt, aus Erbarmen für sie, das habe ich für euch gethan."

Solche Gleichnisse durchziehen die Predigt vom Leiden und von der Erlösung. Durch die gemessene Umständlichkeit der mönchischen Kirchensprache hindurch fühlt man den Hauch sinnigen Gefühls für Leben und Natur, jenen echt menschlichen Trieb, der bunten Welt abzulauschen, ob sie mit ihrer Bildersprache nicht von der Geisteswelt und ihren Geheimnissen Kunde zu geben weiss.

Von den Gleichnissen ist der Weg zu Fabeln und Märchen nicht weit; die buddhistischen Bettelmönche waren Inder genug, um auch die alte indische Lust am Fabuliren vollauf zu theilen. Bald lassen die heiligen Schriften Buddha seinen Jüngern eine Thierfabel erzählen, bald eine Geschichte von seltsamen Weltläuften und allerlei menschlichem Thun und Treiben, Nachdenkliches und auch Ergötzliches: „Es waren einmal zwei weise Brüder," oder „Es war einmal zu Benares ein König, der hiess Brahmadatta," die Geschichte vom vertriebenen König Leidelang und von seinem klugen Sohn Lebelang, oder die Fabel, wie das Rebhuhn, der Affe und der Elefant in Tugend und Eintracht mit einander zu leben gelernt haben; am

Schluss jeder Geschichte kam dann, wie sich's gebührt, die Moral[1]).

Die schönste Zierde aber der Predigt Buddha's sind jene poetischen Sprüche, in denen Alles, was von köstlichen Kräften des Lichtes und der Wärme dem buddhistischen Geist inne wohnt, wie in einem Brennpunkt sich sammelt. Wir brauchen in diesen Sprüchen keineswegs nur einen erdichteten Schmuck zu sehen, den die Gemeinde der Predigt ihres Meisters beigelegt hat; Sentenzen dieser Art, kurze Improvisationen, zu welchen die schmiegsame Natur des Çloka-Metrums sich leicht schickte, können sehr wohl der Redeweise Buddha's und besonders begabter unter seinen Jüngern thatsächlich eigen gewesen sein[2]). Der starren Trockenheit jener in Prosa verfassten Lehrreden scheinen diese Sprüche so unähnlich, dass man zu der Frage versucht sein könnte, ob es wirklich dieselben Geister gewesen sind, die das Eine und das Andre geschaffen haben. Man meint zu empfinden, wie jene Prosa die, welche in ihr redeten, beengte und gefangen hielt; wo

---

[1]) Einige dieser Geschichten — aber eben nur einige — sind so gewandt, dass ihr Hauptheld mit Buddha in einer seiner früheren Existenzen identificirt wird, die andern auftretenden Personen mit Personen aus der Umgebung Buddha's oder aus den Kreisen seiner Gegner. Später wurden neue Geschichten, immer mit dieser selben Pointe, zu Hunderten erdichtet, oder auch alte Märchenstoffe in maiorem Buddhae gloriam entsprechend umgearbeitet: dieselben bilden ein eignes Buch in den heiligen Schriften, die Sammlung der Jâtaka (Geschichten aus früheren Geburten).

[2]) Insonderheit legt die Tradition die Gabe des Improvisirens (paṭibhâna) unter den Jüngern Buddha's dem Vangîsa bei (Dîp. 4, 4), welcher der Held eines eignen Abschnitts in den heiligen Texten, des Vangîsathera-Saṃyutta ist. Dort heisst es oft: dieser und jener Gedanke „leuchtete dem Vangîsa auf" (paṭibhâti), und dann spricht er einen Vers, in welchem er der jedesmaligen Situation Ausdruck giebt, Buddha preist, u. s. w. Er sagt dort von diesen Versen, sie seien nicht vorher erwogen (pubbe parivitakkitâ), sondern „plötzlich leuchten sie mir auf" (ṭhânaso maṃ patibhanti).

aber das Reich der Prosa aufhört, wo man statt dürrer und spitzfindiger Begriffsschemen das einfache Trachten, Leiden und Hoffen des eignen Gemüthes ausspricht, regt sich Leben und die Blüthe des Lebens, Poesie. Mit dem edel massvollen Schmuck indischer Bilderrede umkleidet blickt sinniges Fühlen uns entgegen, und die Çlokas mit ihren sanft gemessenen, Einförmigkeit und Mannigfaltigkeit so eigenartig verschmelzenden Rhythmen fliessen auf und ab wie die schwanken Wellen des Sees, in denen zwischen bunten, duftenden Lotusblumen der klare Himmel sich spiegelt. Die Seele aber dieser Poesie ist nichts anderes, als was die Seele des buddhistischen Glaubens selbst ist, der eine Gedanke, der in erhabener Eintönigkeit aus diesen Sprüchen allen hervorklingt: Unselig die Vergänglichkeit, selig wer das Ewige hat. Von diesem Gedanken her breitet sich über die Spruchweisheit der Buddhisten jene Stimmung tiefer, seliger Ruhe, von der das stolze Wort sagt, dass die Götter selbst sie beneiden, jene Ruhe, die auf die ringende Welt hinabblickt, zu dem Geängsteten sich neigt und ihm still das Bild des eignen Friedens entgegenhält. Der Erforschung des Buddhismus konnte nichts Besseres widerfahren, als dass gleich im Anfang mit glücklichem Griffe ihr das Dhammapada[1]), die schönste und reichste unter den Spruch-

---

[1]) Hier mögen wenige Sprüche des Dhammapada (60. 153 fg. 383. 82.) ihre Stelle finden; auf den Versuch, die metrische Form wiederzugeben, verzichte ich.

„Lang ist dem Wachenden die Nacht, lang dem Müden der Pfad, lang der Wiedergeburten Irrweg den Thoren, die der Wahrheit Wort nicht erkennen."

„Vieler Wiedergeburten Pfad durchirrte ich vergeblich, suchend nach dem Erbauer des Hauses (der Leiblichkeit); voll Leiden ist die Geburt wieder und wieder. Jetzt habe ich dich erblickt, Erbauer des Hauses; nicht sollst du wieder das Haus bauen. Deine Balken sind alle zerbrochen, des Hauses Zinnen sind zerstört. Die Seele, der Vergänglichkeit entronnen, hat des Begehrens Ende erreicht."

sammlungen dargeboten wurde, zu welcher, wer den Buddhismus verstehen lernen will, immer wieder zurückkehren muss, und deren auch wir bei der Darstellung der buddhistischen Lehre oft zu gedenken haben werden.

„Hemme mit Kraft den Strom, verbanne aus dir alle Lust, o Brahmane; hast du des Vergänglichen Ende erkannt, bist du des Ungeschaffenen Erkenner, o Brahmane."

„Wie der tiefe See, ruhig und klar, so finden die Wahrheit hörend Ruhe die Weisen."

FÜNFTES CAPITEL.

Buddha's Tod.

Buddha soll das Alter von achtzig Jahren erreicht haben; von dieser Zeit gehören vier und vierzig Jahre seinem öffentlichen Wirken, in der Sprache seiner Gläubigen der Buddhaschaft. Das Jahr seines Todes ist eines der am sichersten feststehenden Daten der altindischen Geschichte; Rechnungen, bei welchen die Grösse des möglichen Fehlers sich in ziemlich engen Grenzen bewegt, ergeben das Resultat, dass er nicht lange vor oder nicht lange nach dem Jahre 480 vor Chr. gestorben ist.

Ueber die letzten Monate seines Lebens und seine letzte grosse Wanderung von Râjagaha nach Kusinârâ, dem Ort seines Todes, besitzen wir einen ausführlichen Bericht in einem Sûtra der heiligen Pâli-Sammlung[1]). Die äussern Umstände dieser Erzählung tragen zum grossen Theil, wenn auch nicht ausnahmslos[2]), das Gepräge zuverlässiger Erinnerung; in den Reden und Aussprüchen Buddha's, von denen die meisten eine klare oder versteckte Beziehung auf sein bevorstehendes Ende

[1]) Dem Mahâparinibbâna Sutta, durch welches die nordbuddhistischen Versionen dieser Erzählung überflüssig werden.

[2]) Namentlich erweckt Misstrauen, dass die Vorgänge in Pâṭaliputta und die Begegnung mit der Ambapâlî (Childers' Ausgabe S. 10 fgg.) noch an einem andern Orte in ganz anderm Zusammenhang erzählt werden (Mahâvagga VI, 28 fg.).

erkennen lassen, hat ohne Zweifel die Erfindung freieren Spielraum sich gestattet. Wenigstens ein Theil der Erzählung möge hier theils im Auszuge theils in wortgetreuer Uebersetzung reproducirt werden.

Von Râjagaha, der Hauptstadt des Magadhareiches, zieht Buddha nach Norden. Er überschreitet den Ganges an der Stelle, wo eben die neue Königsstadt Pâtaliputta (*Παλίβοθρα*) gebaut wird, die Hauptstadt Indiens in den folgenden Jahrhunderten. Buddha sagt die künftige Grösse dieser Stadt voraus. Dann zieht er weiter nach der reichen und glänzenden Freistadt Vesâlî. Nahe bei Vesâlî, in dem Dorf Beluva entliess er die begleitenden Jünger, um dort in einsamer Zurückgezogenheit die drei Monate der feuchten Jahreszeit, die letzte Regenzeit seines Lebens, zuzubringen. Zu Beluva überfiel ihn eine schwere Krankheit; heftige Schmerzen ergriffen ihn, er war dem Tode nah. Da gedachte er seiner Jünger. „Es ziemt mir nicht, in das Nirvâna einzugehen, ohne dass ich zu denen geredet habe, die für mich sorgten, und zu der Gemeinde der Jünger gesprochen habe. Ich will diese Krankheit durch meine Macht bezwingen und das Leben in mir festhalten. Da bezwang der Erhabene die Krankheit durch seine Macht und hielt das Leben in sich fest. Da verschwand die Krankheit des Erhabenen. Und der Erhabene stand auf von seiner Krankheit und bald, als er von seiner Krankheit aufgestanden war, gieng er hervor aus dem Hause und setzte sich im Schatten des Hauses nieder auf den Sitz, der für ihn bereitet war. Da gieng der ehrwürdige Ânanda zu dem Erhabenen hin; als er zu ihm gelangt war und dem Erhabenen seine Verehrung dargebracht hatte, setzte er sich an seine Seite; zu seiner Seite sitzend sprach der ehrwürdige Ânanda zu dem Erhabenen also: „Ich sehe, Herr, dass dem Erhabenen wohl ist; ich sehe, Herr, dass dem Erhabenen leichter ist. Mich hatten, Herr, die Kräfte verlassen; mir war schwindlig; die Gedanken vergiengen mir durch die Krankheit des Erhabenen.

Aber einen Trost, Herr, hatte ich doch: Der Erhabene wird nicht in das Nirvâna eingehen, bis nicht der Erhabene über die Gemeinde der Jünger seinen Willen verkündet hat". „Was begehrt die Gemeinde der Jünger noch von mir, Ânanda? Ich habe die Lehre verkündet, Ânanda, und habe keinen Unterschied gemacht zwischen drinnen und draussen; kein vergesslicher Lehrer der Wahrheit, Ânanda, ist der Vollendete gewesen. Wer da meint, Ânanda: ich will über die Gemeinde herrschen, oder mir möge die Gemeinde unterthan sein, der mag, o Ânanda, seinen Willen über die Gemeinde verkünden. Der Vollendete, aber, Ânanda, meint nicht: ich will über die Gemeinde herrschen, oder mir möge die Gemeinde unterthan sein. Was soll der Vollendete, Ânanda, seinen Willen über die Gemeinde verkünden? Ich bin jetzt hinfällig, Ânanda, ich bin alt, ich bin ein Greis, der seinen Weg gemacht und das Alter erreicht hat; achtzig Jahre bin ich alt. . . . Seid ihr, Ânanda, eure eigne Leuchte, eure eigne Zuflucht, sucht keine andre Zuflucht. Lasst die Wahrheit eure Leuchte und eure Zuflucht sein, sucht keine andre Zuflucht. . . . Wer jetzt, Ânanda, oder nach meinem Hinscheiden seine eigne Leuchte, seine eigne Zuflucht sein und keine andre Zuflucht suchen wird, wer die Wahrheit seine Leuchte und Zuflucht sein lässt und keine andre Zuflucht suchen wird, die werden hinfort, Ânanda, meine rechten Jünger sein, die dem rechten Wandel nachtrachten." —

Buddha geht nun nach Vesâlî und macht seinen gewohnten Bettelgang durch die Stadt. Da tritt Mâra zu ihm und fordert ihn auf, jetzt in das Nirvâna einzugehen. Buddha weist ihn ab: „Lass dich das nicht kümmern, du Böser. Ueber ein Kleines wird das Nirvâna des Vollendeten sein; von jetzt an nach drei Monaten wird der Vollendete in das Nirvâna eingehen." Und Buddha entlässt aus sich den Willen, der das Leben an ihn fesselte; Erdbeben und Donner begleiten seinen Entschluss in das Nirvâna einzugehen.

Am Abend lässt er alle Mönche, die in der Nähe von Vesâlî weilen, zusammenrufen. Und er setzt sich in ihrer Mitte nieder und redet zu ihnen:

„So lernet denn recht, ihr Jünger, die Erkenntniss, die ich erworben und euch verkündet habe, und wandelt nach ihr, übt und mehret sie, auf dass dieser Wandel der Heiligkeit dauern und lange währen möge zum Segen für viel Volks, zur Freude für viel Volks, zum Erbarmen für die Welt, zum Heil, zum Segen, zur Freude für Götter und Menschen. Und welches, ihr Jünger, ist die Erkenntniss, die ich erworben und euch verkündet habe, die ihr recht lernen und nach ihr wandeln, üben und mehren sollt, auf dass dieser Wandel der Heiligkeit dauern und lange währen möge zum Segen für viel Volks, zur Freude für viel Volks, zum Erbarmen für die Welt, zum Heil, zum Segen, zur Freude für Götter und Menschen? Es ist die vierfache Wachsamkeit, das vierfache rechte Streben, die vier Theile heiliger Macht, die fünf Organe, die fünf Kräfte, die sieben Glieder der Erkenntniss, der heilige achtgliedrige Pfad. Dies, ihr Jünger, ist die Erkenntniss, die ich erworben, und euch verkündet habe, u. s. w."

Und weiter sprach der Erhabene zu den Mönchen: „Wohlan, ihr Mönche, ich sage euch: der Vergänglichkeit ist alles Irdische unterthan; ringet ohne Unterlass. Ueber ein Kleines wird das Nirvâna des Vollendeten sein; von jetzt an nach drei Monaten wird der Vollendete in das Nirvâna eingehen."

Also redete der Erhabene; als der Vollendete so gesprochen hatte, redete der Meister weiter also:

„Dem Ende reift mein Dasein zu, nahe ist meines Lebens Ziel.
Ich gehe hin, ihr bleibt zurück; der Zuflucht Ort ist mir bereit.
Seid wachsam ohne Unterlass, wandelt allzeit in Heiligkeit,
Entschlossen stets und stets bereit bewahrt, ihr Jünger, euren Geist.
Wer sonder Wanken immerdar wandelt, dem Wort der Wahrheit treu,
Ringt von Geburt und Tod sich los, dringt durch zu alles Leidens Ziel."

Am nächsten Tage macht Buddha noch einmal seinen

Bettelgang durch Vesâlî, dann blickt er zum letzten Mal auf die Stadt zurück und zieht mit einem grossen Gefolge von Jüngern nach Kusinârâ[1]) zu, das er sich ausersehen hat, um dort in das Nirvâna einzugehen. Unterwegs zu Pâvâ überfällt ihn die Krankheit, die seinem Leben ein Ende machen soll. Die von moderner Empfindlichkeit weit entfernte Naivetät unsres Textes hat mitten in der Erzählung von den letzten Reden Buddha's uns die Nachricht aufbewahrt, dass seine Krankheit durch den Genuss von Schweinefleisch, welches ihm Cunda, der Sohn eines Goldschmiedes zu Pâvâ, vorsetzte, hervorgerufen worden ist.

Krank und müde zieht Buddha nach Kusinârâ weiter. Es sind uns einige alte Verse erhalten, in denen von dieser Wanderung die Rede ist.

„Gewandert kam Buddha zum Fluss Kakutthâ[2]),
Dem ruhigen, reinen, mit klarem Wasser.
In's Wasser stieg müde hinab der Meister,
Der höchste Vollendete, Ohnegleiche.
Als er gebadet, trank aus dem Fluss der Meister
Und stieg hinaus mit seinen Jüngerschaaren.
Der heilige Meister, der Wahrheit Künder,
Der Weise gieng hin zu dem Mangowalde.
Drauf sprach er zu Cunda, dem Mönche: Falte
Das Kleid mir vierfach, dass ich mich niederlege.
Und Cunda that froh, wie der Herr geboten,
Vierfach gefalten breitet' er schnell das Kleid aus.
Da legte der Meister sich hin, der müde,
Und Cunda auch setzte sich bei ihm nieder[3]).

---

[1]) Jetzt Kasia, östlich von Goruckpore, an der Chota Gandak. Cunningham, Ancient Geography of India 430.

[2]) Auf dem Wege zwischen Pâvâ und Kusinârâ. Nach Cunningham (a. a. O. 435) ist die Kakutthâ der kleine Fluss Badhi oder Barhi, der acht engl. Meilen unterhalb Kasia in die Chota Gandak geht.

[3]) Diese sehr alten Verse, die eine einfache Situation einfach und wahr schildern, gehören ohne allen Zweifel zu den ächtesten Erinnerungen, die von Buddha's Leben erhalten sind. Sie verdienen es, von

Endlich gelangt Buddha nach Kusinârâ. Dort lag am Ufer des Flusses Hiranyavatî (Chota Gandak) ein Gehölz von Sâlabäumen. „Gehe, Ânanda," sagt Buddha, „und bereite mir zwischen zwei Zwillingsbäumen ein Lager, das Haupt nach Norden. Ich bin müde, Ânanda, ich will mich niederlegen."

Es war nicht die Zeit, dass die Sâlabäume blühen konnten, aber diese beiden Zwillingsstämme waren von oben bis unten mit Blüthen bedeckt. Unter den blühenden Bäumen legte Buddha sich hin, wie ein Löwe sich lagert, und Blüthen fielen auf ihn herab; vom Himmel fiel ein Blumenregen; und droben ertönten himmlische Weisen, den sterbenden Heiligen zu ehren.

„Da sprach der Erhabene zu dem ehrwürdigen Ânanda: Ganz von Blüthen bedeckt, Ânanda, obgleich es nicht die Zeit der Blüthen ist, sind die beiden Zwillingsbäume, und Blüthen lassen sie über den Leib des Vollendeten regnen, herabregnen, herabströmen, . . . himmlische Weisen ertönen in der Luft, den Vollendeten zu ehren. Dem Vollendeten aber, Ânanda, gebührt andre Ehre, andre Verherrlichung, andrer Preis, andre Verehrung, andre Ehrfurcht. Welcher Jünger, Ânanda, und welche Jüngerin und welcher Laienbruder und welche Laienschwester in der Wahrheit lebt im Grossen und im Kleinen, und nach der Satzung lebt und auch im Kleinen in der Wahrheit wandelt, die bringen dem Vollendeten die höchste Ehre, Verherrlichung, Preis und Verehrung. Deshalb, Ânanda, müsst ihr euch üben, indem ihr gedenkt: wir wollen in der Wahrheit leben im Grossen und im Kleinen und wollen nach der Satzung leben und auch im Kleinen in der Wahrheit wandeln."

Ânanda aber gieng in das Haus hinein und weinte; „ich

denen, welche im Zweifel sind, ob hier die Lebensgeschichte eines Menschen oder eines Sonnenheros vorliegt, über den wilden Phantasmen später Werke wie des Lalita Vistara nicht vergessen zu werden.

bin von Sünden noch nicht frei, ich habe das Ziel noch nicht erreicht, und mein Meister wird jetzt in das Nirvâna eingehen, der sich meiner erbarmte." Da schickte Buddha einen der Jünger zu ihm: „Gehe hin, o Jünger, und sprich in meinem Namen zu Ânanda: der Meister will mit dir reden, Freund Ânanda." Da gieng Ânanda zum Meister hin, neigte sich vor ihm und setzte sich zu seiner Seite nieder. Buddha aber sprach zu ihm: „Nicht also, Ânanda, klage nicht, jammere nicht. Habe ich es dir nicht zuvor gesagt, Ânanda, von Allem was man lieb hat und dessen man sich freut, von dem muss man scheiden, es entbehren und sich von ihm trennen. Wie wäre es möglich, Ânanda, was geboren, geworden, gemacht, der Vergänglichkeit unterthan ist, dass das nicht vergienge? Das geht nicht an. Du aber, Ânanda, hast lange Zeit den Vollendeten geehrt, in Liebe und Güte, mit Freuden, ohne Falsch, ohne Ende, in Gedanken, Worten und Werken. Du hast Gutes gethan, Ânanda; strebe nur, bald wirst du von Sünden frei sein."

Als die Nacht kam, strömten die Malla, die Adligen von Kusinârâ, mit Weibern und Kindern zum Sâlâwald hinaus, dem sterbenden Lehrer zum letzten Mal ihre Verehrung darzubringen. Subhadda, ein andersgläubiger Mönch, der mit Buddha zu reden verlangt hatte, bekehrte sich zu ihm als der letzte unter den Gläubigen, die den Meister von Angesicht gesehen haben.

Zu Ânanda sprach Buddha kurz vor seinem Hinscheiden: „Es möchte sein, Ânanda, dass ihr also gedenkt: das Wort hat seinen Meister verloren, wir haben keinen Meister mehr. So müsst ihr nicht meinen, Ânanda. Die Lehre, Ânanda, und die Ordnung, die ich euch gelehrt und verkündigt habe, die ist euer Meister, wenn ich hingegangen bin."

Und zu den Jüngern sprach er: „Wohlan, ihr Jünger, ich rede zu euch; vergänglich ist Alles, was da geworden ist; ringet ohne Unterlass." Dies waren seine letzten Worte.

Da erhob sich sein Geist von einer Ecstase zur andern, auf und ab durch alle Stufen der Verzückung, dann gieng er in das Nirvâna ein. Da erbebte die Erde, der Donner rollte. In dem Augenblick, als Buddha in das Nirvâna eingieng, sprach Brahma diesen Spruch:

In den Welten die Wesen all legen einst ab die Leiblichkeit,
So wie jetzt Buddha der Siegesfürst, der höchste Meister aller Welt,
Der Mächtige, Vollendete zum Nirvâna ist gangen ein.

Vor den Thoren der Stadt, gegen Sonnenaufgang hin, haben die Adligen von Kusinârâ den Leib Buddha's mit allen Ehren, wie sie den Leichen erdbeherrschender Könige erwiesen werden, verbrannt.

ZWEITER ABSCHNITT.

Die Lehren des Buddhismus.

ERSTES CAPITEL.

Der Satz vom Leiden.

„Zu einer Zeit," so lesen wir[1]), „weilte der Erhabene zu Kosambî im Sinsapâ-Walde. Und der Erhabene nahm wenige Sinsapâblätter in seine Hand und sprach zu den Jüngern: „Was meint ihr, ihr Jünger, was ist mehr, diese wenigen Sinsapâblätter, die ich in die Hand genommen habe, oder die andern Blätter droben im Sinsapâ-Walde?"

„Die wenigen Blätter, Herr, die der Erhabene in die Hand genommen hat, sind gering, und viel mehr sind jene Blätter droben im Sinsapâ-Walde."

„So auch, ihr Jünger, ist das viel mehr, was ich erkannt und euch nicht verkündet, als das was ich euch verkündet habe. Und warum, ihr Jünger, habe ich euch Jenes nicht verkündet? Weil es, ihr Jünger, euch keinen Gewinn bringt, weil es nicht den Wandel in Heiligkeit fördert, weil es nicht zur Abkehr vom Irdischen, zum Untergang aller Lust, zum Aufhören des Vergänglichen, zum Frieden, zur Erkenntniss, zur Erleuchtung, zum Nirvâna führt: deshalb habe ich euch Jenes nicht verkündet. Und was, ihr Jünger, habe ich euch verkündet? Dies ist das Leiden: also, ihr Jünger,

[1]) Im Saṃyuttaka Nikâya, gegen das Ende dieses Werks (vol. III fol. ao des Phayre MS.).

habe ich euch verkündet. Dies ist die Entstehung des Leidens: also, ihr Jünger, habe ich euch verkündet. Dies ist die Aufhebung des Leidens: also, ihr Jünger, habe ich euch verkündet. Dies ist der Weg zur Aufhebung des Leidens: also, ihr Jünger, habe ich euch verkündet."

Die Stelle sagt klar und kurz, was die Lehre des Buddhismus sein will und was sie nicht sein will. Sie will nicht eine Philosophie sein, welche den letzten Gründen der Dinge nachforscht, die Weiten und Tiefen des Weltalls dem Gedanken erschliesst. Sie wendet sich an den in Leiden versunkenen Menschen und indem sie ihn sein Leiden verstehen lehrt, zeigt sie ihm den Weg, dasselbe mit der Wurzel zu vernichten. Dies ist das einzige Problem, welches das buddhistische Denken beschäftigt. „Wie das grosse Meer, ihr Jünger, nur von einem Geschmack durchdrungen ist, von dem Geschmack des Salzes, also ist auch, ihr Jünger, diese Lehre und diese Ordnung nur von einem Geschmack durchdrungen, von dem Geschmack der Erlösung[1]."

Die Erlösung aber ist nicht ein Besitz der geistlich Armen, sondern allein der Weisen. Und so lässt die buddhistische Erlösungslehre sich keineswegs nur an jenen einfachen ethischen Reflexionen genügen, die sich mehr an die Empfindung eines reinen Herzens als an die Denkkraft eines geschulten Geistes wenden. Die grossen Grundzüge der Lehre mochten von jedem lebendig Fühlenden unter den Gliedern der Gemeinde erfasst werden; die eingehenderen dialektischen Ausführungen aber, deren Verständniss keineswegs für einen entbehrlichen Besitz galt, können selbst unter einem Volk, welches für die Handhabung abstracter Begriffsreihen so exceptionell begabt war, wie das indische, und unter Menschen, die ihr ganzes Leben allein eben diesen Gedanken widmeten, nur verhältnissmässig Wenigen zugänglich gewesen sein. Man war sich

[1]) Cullavagga IX, 1, 4.

hierüber auch in den Kreisen der alten Gemeinde durchaus klar. „Der Menschheit, die sich in irdischem Treiben bewegt, die in irdischem Treiben ihre Stätte hat und ihre Lust findet, wird dies Ding schwer zu erfassen sein, das Gesetz der Causalität, die Verkettung von Ursachen und Wirkungen;" so soll Buddha zu sich selbst gesprochen haben, ehe er sich anschickte, seine Lehre zu predigen. (S. 122). Und so finden wir, wenn wir die heiligen Schriften der Buddhisten öffnen, neben jenen einfach schönen Sinnsprüchen, wie das Dhammapada sie enthält, auch die abstractesten dogmatischen Entwicklungen, umfängliche, unter einander vielfach verschlungene Begriffssysteme, schematisirende Eintheilungen, lange Reihen von Kategorien, die durch Causalnexus oder ein andres logisches Band zusammengehalten werden. „Wenn Dies ist, ist auch Jenes; wenn Dies entsteht, entsteht auch Jenes; wenn Dies nicht ist, ist auch Jenes nicht; wenn Dies vergeht, vergeht auch Jenes"[1]): so war man in der Zeit, in welcher die heiligen Texte entstanden sind, zu argumentiren gewohnt, und wir haben es schon oben (S. 183) als wahrscheinlich erkannt, dass Buddha's eigne Denk- und Redeweise sich durchaus in denselben Bahnen der abstracten Erörterung, des technischen, häufig scholastischen Ausdrucks und einer wenn auch nur wenig gewandten Dialektik bewegt hat.

Im Grossen und Ganzen werden wir berechtigt sein, die wesentlicheren unter den Gedanken, die wir in den heiligen Texten dargelegt finden, auf ihn selbst zurückzuführen[2]), und

---

[1]) Cûlasakuludâyi Suttanta, im Majjhima Nikâya.

[2]) Aelteres und Jüngeres lässt sich in der Sammlung der Lehrreden Buddha's (dem Sutta-Piṭaka) bis jetzt in wenigen Fällen auch nur mit leidlicher Sicherheit unterscheiden. Dies gilt sowohl von dem grösseren und geringeren Alter der dogmatischen Begriffe und Lehrsätze, wie von dem der Texte. Einer der ältesten, wenn nicht der älteste dieser Texte ist der in den übrigen Werken vielfach citirte Sutta-Nipâta. Wir finden in demselben bereits alle wichtigeren dogmatischen Kategorien und

an mancher Stelle ist es vielleicht nicht zu kühn zu glauben, dass selbst die Worte, in welche der Mönch aus dem Hause der Sakya seine Predigt von der Erlösung gekleidet hat, uns so, wie sie von seinen Lippen gekommen, erhalten sind. Wir finden, dass durch den weiten Complex der gesammten altbuddhistischen Literatur gewisse Schlagworte und Formeln, der Ausdruck der buddhistischen Ueberzeugung über die wichtigsten Probleme des religiösen Denkens, immer von Neuem in ihrer ein für allemal feststehenden Gestalt wiederholt werden. Warum sollen dies nicht Worte sein, die von dem Begründer des Buddhismus ihr Gepräge empfangen haben, die von ihm sein langes, dem Lehren gewidmetes Leben hindurch hunderte und tausende von Malen ausgesprochen worden sind?

Den Sinn, den er in solche Worte hineingelegt hat, können wir oft nur annäherungsweise uns verständlich machen. Hier, wie überall da, wo das Wort ein Uebergewicht über den Gedanken besitzt, wo es nicht geschmeidig dem Gedanken sich anpasst, sondern denselben in seine eigne starre Form hineinzwingt, fehlt der Forschung, welche ferne und fremde Gebilde des Denkens zu reconstruiren sucht, der sicherste Schlüssel, den das folgerichtige Fortschreiten, die innere Nothwendigkeit des Gedankens ihr bieten könnte. Jene hundertfachen Wiederholungen, jene Umsetzungen und Combinationen aller Art, in welchen die dogmatischen Kunstausdrücke uns

---

Lehrsätze erwähnt oder auf dieselben angespielt. In der That hat es auch, wenn wir bedenken, welche geistige Arbeit der Brahmanismus und die ältern Sekten dem Buddhismus fertig überliefert haben, nichts Unwahrscheinliches, dass der letztere von Anfang an mit einem sehr weit ausgedehnten und sehr bestimmt formulirten dogmatischen Apparat aufgetreten ist. Es ist nicht unmöglich, aber nicht eben wahrscheinlich, dass, wenn die Sutta-Texte in ihrem ganzen Umfang publicirt vorliegen werden, es gelingen könnte, die Ausscheidung jüngerer Elemente vollständiger durchzuführen, als dies gegenwärtig angeht.

entgegentreten, durch die aber der lebendige Strom dialektischer Bewegung nicht hindurchgeht, machen uns den Sinn jener Ausdrücke kaum verständlicher. Auch finden wir oft dasselbe technische Wort in verschieden abgegränztem Sinn gebraucht, oder wir finden denselben Gedanken in verschiedenen Begriffsreihen ausgedrückt, die nur zum Theil sich mit einander in Einklang setzen lassen. Das ernstlichste Hinderniss aber, das unserm Verständniss der buddhistischen Dogmatik im Wege steht, ist das Schweigen, mit welchem über alles das fortgegangen wird, was nicht „zur Abkehr vom Irdischen, zum Untergang aller Lust, zum Aufhören des Vergänglichen, zum Frieden, zur Erkenntniss, zur Erleuchtung, zum Nirvâna führt.“ Wir bemerkten, dass man einen ausgedehnten Apparat metaphysischer und namentlich psychologischer Bestimmungen für den, welcher dem Frieden und der Erleuchtung nachstrebt, keineswegs für überflüssig hielt. Aber man gieng hier immer nur bis zu einem gewissen Punkt und nicht weiter. Speculationen wie die, welche man vortrug, können nur dann durchaus verständlich werden, wenn sie sich als einen vollständigen, in sich geschlossenen Kreis darstellen. Hier aber haben wir ein Fragment eines Kreises, welches zu ergänzen und zu welchem den Mittelpunkt aufzufinden uns untersagt wird, denn das hiesse nach Dingen fragen, die zur Erlösung und Seligkeit nichts nütze sind. Wir empfangen unwillkürlich, wenn wir die Gedanken der buddhistischen Lehre auf unserm eignen Wege und in unsrer eignen Sprache zu erneuern versuchen, den Eindruck, als wäre es nicht ein blosses Wort, wenn die heiligen Texte uns versichern, dass der Vollendete unsäglich viel mehr gewusst hat, als er seinen Jüngern zu sagen für dienlich hielt. Denn das, was ausgesprochen wird, weist zu seiner Erklärung und Ergänzung auf Andres hin, was man verschwieg — es schien eben nicht zum Frieden, zur Erleuchtung, zum Nirvâna zu dienen —, wovon wir aber kaum anders können, als annehmen, dass es in der That in den

Gedanken Buddha's und der Jünger, welchen wir die Formulirung der dogmatischen Texte verdanken, vorhanden gewesen ist.

Die vier heiligen Wahrheiten. Die erste derselben und der buddhistische Pessimismus.

Den Ausgangspunkt, von welchem wir die Darstellung der buddhistischen Lehre anheben müssen, giebt uns die alte Ueberlieferung wie die Natur der Sache gleich unabweislich an die Hand. Dem gesammten Gedankenkreis des Buddhismus liegt als die überall sich hindurchziehende Voraussetzung die Anschauung vom Leiden alles Daseins hienieden zu Grunde[1]). Die vier heiligen Wahrheiten der Buddhisten handeln vom Leiden, von der Entstehung des Leidens, von der Aufhebung des Leidens, vom Wege zur Aufhebung des Leidens: immer ist es das Wort und der Gedanke Leiden, der den Grundton des buddhistischen Denkens angiebt.

In jenen vier Wahrheiten haben wir den ältesten, authentischen Ausdruck dieses Denkens zu erkennen. Wir dürfen dieselben als das buddhistische Credo bezeichnen. Während die meisten Kategorien und Sätze, welche wir in der buddhistischen Lehre berührt finden, nicht als etwas diesem Glauben eignes, sondern als der selbstverständliche Gemein-

---

[1]) Wenn man den Buddhismus streng als philosophische Doctrin betrachtete, müsste man freilich sagen, dass ihm das Leiden der Welt nicht als eine letzte Voraussetzung, sondern als das Ergebniss tiefer liegender Factoren erscheint. Man könnte demnach versucht sein, in der Darstellung der Lehre vielmehr von diesen, von den metaphysischen Grundbegriffen des Buddhismus auszugehen. Mir schien es jedoch das Geeignetere, dem von den Quellen selbst indicirten Wege zu folgen und statt der Prämissen das Resultat voranzustellen, welches für das religiöse Bewusstsein, wenn auch vielleicht nicht für die strenge Dialektik, das Erste und Wichtigste ist.

besitz aller religiös Denkenden behandelt werden[1]), erscheinen die vier heiligen Wahrheiten immer als etwas, das die Buddhisten vor den Nichtbuddhisten voraushaben[2]), als Kern und Angelpunkt des Dhamma (der Lehre). Viele Stufen des Erkennens hat Buddha auf dem weiten, mühevollen Wege zur Buddhaschaft durchlaufen; immer fehlte noch etwas daran, dass er die erlösende Erkenntniss besessen hätte. In jener Nacht unter dem Açvatthabaum zu Uruvelâ gehen ihm endlich die vier Wahrheiten auf; sie bilden den Schlussstein seines Erkennens; nun ist er der Buddha. Und wie er nach Benares geht, den fünf Mönchen das was er selbst erkannt hat, zu predigen — „Thut euer Ohr auf, ihr Mönche; die Erlösung vom Tode ist gefunden; ich unterweise euch, ich predige die Lehre" — sind es wieder eben die vier heiligen Wahrheiten, in welchen die Verkündigung des neu eröffneten Heilsweges besteht (S. 128 fg.). Und durch die ganze Lehrthätigkeit Buddha's, wie sie uns in den heiligen Texten geschildert wird, zieht sich als das, „was die vornehmste Verkündigung der Buddhas ist," die Predigt von den vier Wahrheiten hindurch. Als die letzte, verborgenste Wurzel alles Leidens der Welt nennen die Buddhisten das Nicht-Wissen; fragt man, das Nicht-Wissen w o v o n als jene verhängnissvolle Macht erkannt wird, lautet die stehende Antwort: das Nicht-Wissen von den vier heiligen Wahrheiten. Und so finden wir diese Sätze unzählige Male in den kanonischen Texten wiederholt, besprochen, ihre Wichtigkeit in überschwenglichen Ausdrücken hervorgehoben. Es ist schwer,

---

[1]) So die Lehre von der Seelenwanderung, von den Ecstasen, der Begriff des Heiligen (Arhat), u. s. w.

[2]) Um nur ein Zeugniss statt vieler anzuführen: wenn Sonne und Mond nicht erscheinen, so wird im Saṃyuttaka Nikâya (vol. III fol. aṃ) gesagt, herrscht Dunkel in der Welt; Tag und Nacht, Monate und Jahreszeiten lassen sich nicht erkennen. So herrscht auch Dunkel in der Welt, wenn nicht vollendete, heilige Buddhas in ihr erscheinen; dann werden die vier heiligen Wahrheiten nicht gepredigt, gelehrt, verkündet, enthüllt, u. s. w.

sich der Vermuthung zu erwehren, dass dieselben nach ihrem Gedanken und in ihrem Wortlaut bis auf Buddha selbst oder doch auf Buddha's ersten Jüngerkreis zurückgehen.

Wir wiederholen hier diese Sätze, wie sie uns schon in der Rede von Benares begegnet sind, um sie unserer Darstellung der buddhistischeu Lehre zu Grunde zu legen.

„Dies, ihr Mönche, ist die heilige Wahrheit vom Leiden: Geburt ist Leiden, Alter ist Leiden, Krankheit ist Leiden, Tod ist Leiden, mit Unliebem vereint sein ist Leiden, von Liebem getrennt sein ist Leiden, nicht erlangen was man begehrt ist Leiden, kurz das fünffache Haften am Irdischen[1]) ist Leiden.

„Dies, ihr Mönche, ist die heilige Wahrheit von der Entstehung des Leidens: es ist der Durst (nach Sein), der von Wiedergeburt zu Wiedergeburt führt, sammt Lust und Begier, der hier und dort seine Lust findet: der Durst nach Lüsten, der Durst nach Werden, der Durst nach Macht.

„Dies, ihr Mönche, ist die heilige Wahrheit von der Aufhebung des Leidens: die Aufhebung dieses Durstes durch gänzliche Vernichtung des Begehrens, ihn fahren lassen, sich seiner entäussern, sich von ihm lösen, ihm keine Stätte gewähren.

Dies, ihr Mönche, ist die heilige Wahrheit von dem Wege zur Aufhebung des Leidens: es ist dieser heilige, achttheilige Pfad, der da heisst: rechtes Glauben, rechtes Entschliessen, rechtes Wort, rechte That, rechtes Leben, rechtes Streben, rechtes Gedenken, rechtes Sichversenken[2])."

---

[1]) Das Haften an der Körperlichkeit, an den Empfindungen, Vorstellungen, Gestaltungen und an dem Bewusstsein. — Köppen (I, 222, A. 1) findet in diesen letzten Worten einen „metaphysischen Zusatz" zum ursprünglichen Text der vier Wahrheiten, ohne allen Grund. So viel metaphysische Terminologie, als in diesen Worten liegt, hat der Buddhismus von jeher besessen.

[2]) Köppen I, 222, A. 2: „Auch diese acht Abtheilungen oder Zweige . . . gehören ursprünglich wohl nicht dem einfachen Dogma an." Man

Die vier Wahrheiten bringen den buddhistischen Pessimismus in seiner characteristischen Eigenheit zum Ausdruck.

Sie lehren uns vor Allem darauf Acht haben, was dieser Pessimismus nicht ist.

Eine weit verbreitete Auffassung findet den letzten Grund desselben in dem Gedanken, dass das wahre Wesen alles dessen, was ist, das Nichts ist[1]). — Das Nichts allein ist berechtigt. Und wenn die Welt, die uns umgiebt oder uns zu umgeben scheint, nicht gänzlich nichtig ist, wenn ihr ein gewisses, ob auch noch so hohles Dasein zukommt, welches sich nicht ableugnen lässt, so liegt darin ein Unglück, ein Unrecht, denn Recht hat nur das Nichts. Das Unrecht muss aufgehoben werden; wir müssen es aufheben. Das Sein, das aus Nichts und durch Nichts ward, muss wieder zu Nichts werden, denn es ist von Hause aus nichtig.

Ein seltsamer Irrthum, dies Bild von dem, was der Buddhismus gewesen sein soll. Wer nicht nach den metaphysischen Speculationen später Jahrhunderte, sondern nach dem fragt, was die älteste Ueberlieferung uns als die Predigt Buddha's, als den Glauben jener Gemeinde wandernder Bettelmönche kennen lehrt, wird auch nicht einen Satz dieser Betrachtungen über das Nichts darin wiederfinden. Weder ausgesprochen noch unausgesprochen, weder im Vordergrunde noch auch nur im fernsten Hintergrunde des religiösen Denkens stand die Idee des Nichts. Die Sätze der heiligen Wahrheiten zeigen es

---

kann nicht entschieden genug Verwahrung einlegen gegen dies Beiseitebringen alles dessen, was der selbstgeschaffenen Einbildung von einer sonderbaren Ureinfachheit des ältesten Buddhismus widerstreitet. Derselbe kann nicht bis acht zählen, ohne dass er „metaphysischer Zusätze" verdächtig wird!

[1]) Bei weitem am scharfsinnigsten und bedeutendsten hat Adolf Wuttke von diesem Grundgedanken aus den Buddhismus zu entwickeln versucht, s. Geschichte des Heidenthums II, 520 fgg., besonders S. 525, 535. Vgl. auch Köppen I, 214 fg.

deutlich genug: wenn diese Welt von den Buddhisten gewogen und zu leicht befunden wird, so ist der Grund nicht der, dass sie ein trügerisches, scheinbares Etwas, in Wahrheit aber das leere Nichts ist, sondern der Grund ist allein, dass sie Leiden und nichts als Leiden in sich birgt.

Alles Leben ist Leiden; dies ist das unerschöpfliche Thema, welches immer wieder, bald in den strengen Formen der abstracten begrifflichen Erörterung, bald im Gewande poetischer Spruchweisheit aus dem Schriftthum der Buddhisten uns entgegenklingt. Als den massgebenden dialektischen Ausdruck dieses Gedankens dürfen wir eine der Ueberlieferung nach von Buddha zu Benares vor eben jenen fünf ältesten Jüngern, welchen er zuerst die vier heiligen Wahrheiten verkündete, bald nach jener ersten Rede gehaltene Predigt betrachten[1]).

„Und der Erhabene," so berichtet die Tradition, „sprach zu den fünf Mönchen also:

„Die Körperlichkeit, ihr Mönche, ist nicht das Selbst. Wäre die Körperlichkeit das Selbst, ihr Mönche, so könnte diese Körperlichkeit nicht der Krankheit unterworfen sein, und man müsste bei der Körperlichkeit sagen können: so soll mein Körper sein; so soll mein Körper nicht sein. Da aber, ihr Mönche, die Körperlichkeit nicht das Selbst ist, deshalb ist die Körperlichkeit der Krankheit unterworfen, und man kann bei der Körperlichkeit nicht sagen: so soll mein Körper sein; so soll mein Körper nicht sein.

„Die Empfindungen, ihr Mönche, sind nicht das Selbst" — und es folgt nun in Bezug auf die Empfindungen eben dieselbe Darlegung, die vorher betreffs des Körpers gegeben war. Sodann die nämliche Auseinandersetzung in Bezug auf

[1]) Diese Rede pflegt als das Sutta von den Kennzeichen der Nicht-Selbstheit (des Nicht-Ich) bezeichnet zu werden. Ihr Text findet sich im Mahâvagga I, 6, 38 fg.

die übrigen drei Complexe von Elementen, welche zusammen mit der Körperlichkeit und den Empfindungen das leiblich-geistige Dasein des Menschen ausmachen, die Vorstellungen, die Gestaltungen, das Bewusstsein. Dann fährt Buddha fort:

„Wie meint ihr nun, ihr Mönche, ist die Körperlichkeit beständig oder unbeständig?“

„Unbeständig, Herr“.

„Was aber unbeständig ist, ist das Leiden oder Freude?“

„Leiden, Herr.“

„Was nun unbeständig, leidenvoll, dem Wechsel unterworfen ist, kann man, wenn man das betrachtet, sagen: das ist mein, das bin ich, das ist mein Selbst?“

„Das kann man nicht, Herr.“

Es folgt dieselbe Auseinandersetzung in Bezug auf Empfindungen, Vorstellungen, Gestaltungen und Bewusstsein. Dann fährt die Rede fort:

„Deshalb, ihr Mönche, was für Körperlichkeit (resp. Empfindungen, Vorstellungen u. s. w.) es auch immer gegeben hat, geben wird und giebt, gleichviel ob bei uns oder in der Aussenwelt, gleichviel ob stark, ob fein, ob gering, ob hoch, ob fern, ob nah, alle Körperlichkeit ist nicht mein, bin nicht ich, ist nicht mein Selbst: so muss es in Wahrheit, wer die rechte Erkenntniss besitzt, ansehen. Wer es also ansieht, ihr Mönche, ein weiser, edler Hörer des Wortes, wendet sich ab von der Körperlichkeit, wendet sich ab von Empfindung und Vorstellung, von Gestaltung und Bewusstsein. Indem er sich davon abwendet, wird er frei von Begehren; durch das Aufhören des Begehrens gewinnt er die Erlösung; in dem Erlösten entsteht das Wissen von seiner Erlösung: vernichtet ist die Wiedergeburt, vollendet der heilige Wandel, erfüllt die Pflicht; keine Rückkehr giebt es mehr zu dieser Welt, also erkennt er.“

Die characteristischen Grundanschauungen der alten brah-

manischen Speculation kehren in dieser Rede Buddha's in herrschender Geltung wieder. Wir haben gezeigt, wie jene Speculation sich in der Vorstellung eines Dualismus bewegt. Auf der einen Seite das ewig Unwandelbare, welches mit den Prädicaten höchster Freiheit und Seligkeit ausgestattet ist: das ist das Brahma, und das Brahma ist nichts andres als des Menschen eignes, wahres Selbst (Âtman). Auf der andern Seite die Welt des Werdens und Vergehens, der Geburt, des Alters, des Todes, mit einem Worte, des Leidens. Aus eben diesem Dualismus fliessen die Grundaxiome, mit welchen die Rede Buddha's von der Nicht-Selbstheit operirt: der Satz, welcher für den Buddhisten keines Beweises bedarf, dass Heil nur da sein kann, wohin Werden und Vergehen sich nicht erstrecken, die Gleichsetzung der Begriffe Veränderlichkeit und Leiden, die Ueberzeugung, dass des Menschen Selbst (attâ = sansk. âtman) der Welt des Geschehens nicht angehören kann[1]). Die Elemente, in denen das empirische Dasein des Menschen sich vollendet, sind beständigem Wechsel unterworfen; das körperliche wie das geistige Leben fliesst einher, indem ein Vorgang sich an den andern kettet und sich mit dem andern drängt. Der Mensch steht hülflos inmitten dieses Stromes, dessen Wellen er nicht aufhalten noch ihnen gebieten kann. Zu Freude und Frieden kann er nicht gelangen; wie kann Freude und Frieden da gedacht werden, wo keine Dauer, sondern nur der unaufhaltsame Wechsel herrscht? Aber wenn er die Vergänglichkeit nicht in seinen Dienst zwingen kann, vermag er sich doch von ihr abzuwenden; wo aller Wandel des Irdischen aufhört, ist Erlösung und Freiheit.

In einem Punkte zeigt jene Rede von der Vergänglich-

---

[1]) „Was unbeständig ist, ist Leiden; was Leiden ist, ist Nicht-Selbst; was Nicht-Selbst ist, das ist nicht mein, das bin nicht ich, das ist nicht mein Selbst.“ Saṃyuttaka Nikâya, vol. II fol. ka, wo die Gleichwerthigkeit der hier bezeichneten Kategorien in Wiederholungen aller Art weitläufig ausgeführt wird.

keit des Irdischen eine Lücke in ihrem Gedankengange, welche auszufüllen, wie wir später sehen werden, mit bewusster Absicht vermieden worden ist. Die eine Seite des alten brahmanischen Dualismus, der Gedanke der in Werden, Vergehen und Leiden befangenen Sinnenwelt wird ohne Vorbehalt adoptirt. Wie stellt die Rede Buddha's sich zu der andern Seite jenes Dualismus? Was lehrt sie von dem Ewigen, dem Âtman? Es wird gesagt, dass, was dem Wechsel und Leiden unterworfen ist, nicht das Selbst sein kann. Alle Lebensäusserungen, die in der Erscheinungswelt sich zeigen, von der Körperlichkeit bis zum Bewusstsein, sind nicht das Selbst. Ist also das Selbst etwas über diese Erscheinungswelt Erhabenes, von ihr Verschiedenes, oder ist es überhaupt nicht? Ist die Erlösung eine Rückkehr des in der Vergänglichkeit gefangenen Selbst zu sich, zu seiner Freiheit? Oder bleibt nichts übrig, das in dem Verschwinden des Vergänglichen sich als das Wesenhafte, Dauernde erwiese? Wir bemerken schon jetzt, dass die Rede von Benares diese Frage offen lässt. Die Antwort auf dieselbe, soweit der Buddhismus eine solche Antwort überhaupt gegeben hat, kann uns erst in einem andern Zusammenhang beschäftigen.

Kehren wir zu den buddhistischen Gedanken von der Vergänglichkeit und dem Leiden alles Irdischen zurück. Die abstract begriffliche Ausführung derselben haben wir in jener Rede kennen gelernt. Aber dies ist nur ein einseitiger, unvollkommener Ausdruck. In concretester Gestalt, mit dem überzeugenden und ergreifenden Ausdruck schmerzlicher Realität ist der Anschauung des Buddhisten beständig das Bild der in Leiden befangenen Welt und Menschheit gegenwärtig. Es sind nicht Schatten nur, nicht Wolken, die Leiden und Tod über das menschliche Leben wirft, sondern Leiden und Sterben haften untrennbar an allem Dasein. Durch den Schein von Glück und Jugend sieht der Buddhist hindurch auf das Leid, in das Glück und Jugend schnell sich verkehren müssen. Hinter dem

leidenvollen Jetzt liegt eine unermessliche leidenvolle Vergangenheit und dehnt sich ebenso unabsehbar durch die endlosen Fernen, welche der Seelenwanderungsglaube der grauenerfassten Phantasie erschliesst, eine Zukunft voller Leiden aus für den, welchem es nicht gelingt, die Erlösung zu erringen, „dem Leiden ein Ende zu machen."

„Die Wanderung (saṃsâra) der Wesen, ihr Jünger," sagt Buddha[1]), „hat ihren Beginn in der Ewigkeit. Kein Anfang lässt sich erkennen, von welchem an die Wesen, im Nicht-Wissen befangen, vom Durst nach Dasein gefesselt, umherirren und wandern. Wie meint ihr, ihr Jünger, was ist mehr, das Wasser, das in den vier grossen Meeren ist, oder die Thränen, die geflossen und von euch vergossen sind, wie ihr auf diesem weiten Wege umherirrtet und wandertet, und jammertet und weintet, weil euch zu Theil wurde, was ihr hasstet, und nicht zu Theil wurde, was ihr liebtet? — Der Mutter Tod, des Vaters Tod, des Bruders Tod, der Schwester Tod, des Sohnes Tod, der Tochter Tod, Verlust der Verwandten, Verlust der Güter, das Alles habt ihr durch lange Zeiten erfahren. Und indem ihr durch lange Zeiten dies erfuhrt, sind der Thränen mehr geflossen und von euch vergossen, wie ihr auf diesem weiten Wege umherirrtet und wandertet und jammertet und weintet, weil euch zu Theil wurde, was ihr hasstet und nicht zu Theil wurde, was ihr liebtet, als alles Wasser das in den vier grossen Meeren ist."

Geburt, Alter, Tod, das sind die Grundformen, in denen das Leiden des Irdischen sich darstellt. „Wenn es drei Dinge nicht in der Welt gäbe, ihr Jünger, würde der Vollendete nicht in der Welt erscheinen, der heilige, höchste Buddha, würde die Lehre und Ordnung, die der Vollendete verkündet, nicht in der Welt leuchten. Welche drei Dinge sind das? Geburt und Alter und Tod[2])." Die Macht der Vergänglich-

[1]) Saṃyuttaka Nikâya, vol. I, fol. ṭho.

[2]) Anguttara Nikâya, vol. III, fol. thai.

keit wirkt mit der unfehlbaren, unentrinnbaren Gewalt der Naturnothwendigkeit. „Fünf Dinge giebt es, die kein Samaṇa erlangen kann und kein Brahmane, noch ein Gott, noch Mâra, noch Brahma, noch irgend ein Wesen in der Welt. Welche fünf Dinge sind das? Dass, was dem Alter gehört, nicht altere, dass, was der Krankheit gehört, nicht kranke, dass, was dem Tode gehört, nicht sterbe, dass, was dem Verfall gehört, nicht verfalle, dass, was der Vergänglichkeit gehört, nicht vergehe, das kann kein Samaṇa erlangen und kein Brahmane, noch ein Gott, noch Mâra, noch Brahma, noch irgend ein Wesen in der Welt[1].“

Das Thun der Menschen, welche irdischem Glücke nachtrachten, ist dem Fluch der Vergeblichkeit, der Nichtigkeit, der Leere verfallen. Quälend, betrügend, aufreibend, verderbend, die gehoffte Lust in Leid und Tod verkehrend waltet die unerbittliche Nothwendigkeit des Geschehens über allem Leben und allen Hoffnungen. Wer Güter erwerben will, der Kaufmann, der Landmann, der Hirt, der Soldat, der Beamte des Königs, muss den Plagen von Hitze und Kälte, dem Stich von Schlangen, dem Hunger und Durst sich aussetzen[2]. Gewinnt er das Erstrebte nicht, so klagt und jammert er: vergeblich war es, dass ich aufstand, vergeblich all mein Arbeiten. Erreicht er sein Ziel, muss er mit Angst und Mühe das Erworbene schützen, dass die Könige es ihm nicht rauben oder die Räuber, dass das Feuer es nicht verbrennt, das Wasser es nicht fortreisst, dass es nicht in die Hand feindlicher Verwandten fällt. Um Güter und Lust zu erkämpfen, führen die Könige Krieg, streitet der Vater, die Mutter mit dem Sohn, der Bruder mit dem Bruder, lassen die Krieger ihre Pfeile

[1]) Aus der Rede, mit welcher der Mönch Nârada den König Muṇḍa zu Pâṭaliputta über den Tod der Königin Bhaddâ tröstete. Anguttara Nikâya, vol. II, fol. khai.

[2]) Ich paraphrasire hier in der Kürze einen Theil des Mahâdukkhakkhandha Suttanta (im Majjhima Nikâya).

fliegen und ihre Schwerter blitzen und leiden den Tod und tödtliche Schmerzen. Um Lust zu gewinnen, brechen die Menschen ihr Wort, treiben sie Raub, Mord, Ehebruch; als irdische Strafe leiden sie qualvolle Marter, und wenn ihr Leib im Tode zerfällt, wandeln sie den Weg der Uebelthäter; in Höllenreichen werden sie zu neuen Qualen wiedergeboren.

Und dieselben Mächte der Vergänglichkeit und des Leidens, welchen das Menschenleben unterthan ist und die durch alle Höllen reichen, haben auch über die Himmel Gewalt. Mag den Göttern ein unvergleichlich viel längeres, freudenreicheres Dasein gewährt sein als den irdischen Menschen; unsterblich und leidlos sind auch sie nicht. „Die Dreiunddreissig Götter und die Yâma-Götter, die Freudereichen Gottheiten, die Götter, die des Schaffens sich freuen, und die Gebietenden Götter, mit der Fessel des Begehrens gebunden kehren sie in Mâra's Gewalt zurück. Die ganze Welt wird von Flammen verzehrt, die ganze Welt ist von Rauch umwölkt, die ganze Welt steht in Brand, die ganze Welt erbebt[1]."

Vor Allem zeigt der getreuste Spiegel des buddhistischen Denkens und Fühlens, die Spruchweisheit des Dhammapada, wie die Jünger Buddha's in allem Irdischen nur das Eine erkannten, Vergeblichkeit und Vergänglichkeit.

„Wie mögt ihr scherzen," heisst es[2], „wie mögt ihr der Lust pflegen? Immerdar brennen die Flammen. Finsterniss umgiebt euch; wollt ihr das Licht nicht suchen?"

„Blumen sammelt der Mensch; nach Lust steht sein Sinn. Wie über ein Dorf Wasserfluthen bei Nacht, so kommt der Tod über ihn und rafft ihn hin.

„Blumen sammelt der Mensch; nach Lust steht sein Sinn. Den unersättlich Begehrenden zwingt der Vernichter in seine Gewalt."

---

[1]) Aus dem Bhikkhunî Saṃyutta, vol. I, fol. ghai.

[2]) Dhammapada V. 146, 47, 48, 128, 212, 213, 170, 414.

„Nicht im Luftreich, nicht in des Meeres Mitte, nicht wenn du in Bergesklüfte dringst, findest du auf Erden die Stätte, wo dich des Todes Macht nicht ergreifen wird.“

„Aus Freude wird Leid geboren; aus Freude wird Furcht geboren. Wer von Freude erlöst ist, für den giebt es kein Leid; woher käme ihm Furcht?

„Aus Liebe wird Leid geboren; aus Liebe wird Furcht geboren; wer vom Lieben erlöst ist, für den giebt es kein Leid; woher käme ihm Furcht?“

„Wer auf die Welt hinabblickt, als sähe er eine Schaumblase, als sähe er ein Luftbild, den erblickt nicht der Herrscher Tod.“

„Wer den bösen, unwegsamen Pfad des Sansâra, des Irrsals überwunden hat, wer hinübergedrungen ist, das Ufer erreicht hat, an Beschauung reich, ohne Begehren, ohne Wanken, wer vom Dasein gelöst die Ruhe gefunden hat, den nenne ich einen wahren Brahmanen.“ —

Ist es allein die Dialektik mit ihrer Gleichung zwischen den Begriffen Werden, Vergehen, Leiden, welche dem Buddhisten die Welt als jene unermessliche, qualvolle Wüstenei erscheinen lässt?

Wo der Volksgeist nicht in der festen und klaren Realität geschichtlicher Arbeit sich sichern Grund und Boden zu erringen weiss, wo er ohne ein Gegengewicht der Uebermacht des Gedankens, des Träumens hingegeben ist, gewinnt die Speculation mit ihren wirklichen oder vermeintlichen dialektischen Consequenzen gewiss einen unberechenbaren Einfluss darauf, wohin für den Einzelnen wie für ein ganzes Volk die Entscheidung fällt in der Frage, ob dies Leben werth ist gelebt zu werden. Aber die Speculation des Inders ist es nicht allein, die hier den Ausschlag giebt. Sie verbündet sich mit seinem Wünschen und Hoffen, mit dem sie den Character ungeduldiger, an keinen Realitäten geschulter Voreiligkeit theilt. Das Denken, das alles Einzelne überfliegend mit einem Schlage beim Absoluten an-

langt, findet sein Gegenbild in einem Begehren, dessen Ungeduld alle Güter, die nicht das letzte, ewige Gut sind, als nichtig von sich stösst. Was aber ist das letzte Gut? Wie die Glut der indischen Sonne dem müden Leib die Ruhe in kühlem Schatten als das Gut aller Güter erscheinen lässt, so ist auch dem müden Geist Ruhe, ewige Ruhe das Einzige, nach dem er begehrt. Von dem Leben, das der frischen Derbheit eines handelnden, kämpfenden Volkes tausend Aufgaben und tausend Güter entgegenbringt, streift der Inder nur die Oberfläche und wendet sich dann müde von ihm ab. Der Sklave ist seiner Knechtschaft, der Despot noch eher und noch vollkommener seiner Allmacht, des schrankenlosen Geniessens müde. Die buddhistischen Sätze vom Leiden alles Vergänglichen sind der schneidend scharfe Ausdruck, den diese Stimmungen des indischen Volkes sich geschaffen haben, ein Ausdruck, zu welchem der Commentar nicht in der Rede von Benares und in den Sprüchen des Dhammapada allein, sondern in der ganzen leidenvollen Geschichte des unglücklichen Volkes mit unauslöschlicher Schrift verzeichnet steht.

In einigen der Sprüche, die wir aus dem Dhammapada mitgetheilt haben, verschmilzt sich der Gedanke an die Unbeständigkeit und Wesenlosigkeit der irdischen Welt mit dem Preise dessen, der es vermocht hat, die Fesseln zu zerreissen, welche ihn an diesen Kerker schmieden. Und dies führt uns zu einer nothwendigen Ergänzung, ohne welche unsre Schilderung des buddhistischen Pessimismus eine sehr unvollständige sein würde. Man hat die in demselben herrschende Stimmung oft so geschildert, als sei das eigentlich characteristische derselben das Schwermuthsgefühl, das die Nichtigkeit des Daseins in unendlichem Schmerz beklagt. Man hat hierin den Buddhismus von Grund aus missverstanden. Der rechte Buddhist sieht freilich in dieser Welt eine Stätte beständigen Leidens, aber dieses Leiden weckt in ihm nur das Gefühl des Mitleidens mit denen, die noch in der Welt stehen; für sich selbst fühlt

er nicht Trauer oder Mitleid, denn er weiss sich einem Ziele nah, das über Alles herrlich ihm entgegenblickt. Ist dies Ziel das Nichts? Vielleicht. Wir können auf diese Frage hier noch nicht antworten. Was es aber auch sein mag, der Buddhist ist fern davon, die Ordnung der Dinge, welche dem menschlichen Dasein gerade dieses und eben nur dieses Ziel gewährt hat, als ein Unglück, als eine Unbill zu beklagen oder sich mit trüber Resignation in sie als in ein unabänderliches Verhängniss zu ergeben. Er strebt dem Nirvâna mit derselben Siegesfreudigkeit entgegen, mit welcher der Christ auf sein Ziel hinschaut, auf das ewige Leben.

Auch diese Stimmungen spiegeln die Sprüche des Dhammapada klar wieder[1]).

„Wessen Sinne in Ruhe sind, wie Rosse, wohl gebändigt vom Lenker, wer den Stolz von sich gelegt hat, wer von Unreinheit frei ist, den also Vollendeten beneiden die Götter selbst."

„In hoher Freude leben wir, feindlos in der Welt der Feindschaft; unter feindschafterfüllten Menschen weilen wir sonder Feindschaft.

„In hoher Freude leben wir, gesund unter den Kranken; unter den kranken Menschen weilen wir sonder Krankheit.

„In hoher Freude leben wir, ohne Trachten unter den Trachtenden. Unter den trachtenden Menschen weilen wir sonder Trachten.

„In hoher Freude leben wir, denen Nichts angehört. Fröhlichkeit ist unsre Speise, wie der Lichtstrahlenden Götter."

„Der Mönch, der an leerer Stätte weilt, dessen Seele voll Frieden ist, übermenschliche Seligkeit geniesst er, die Wahrheit schauend ganz und gar."

Es ist nicht genug, zu sagen, dass das Ziel, zu welchem

---

[1]) Vers 94, 197 fgg., 373.

der Buddhist aus dem Leiden der Welt emporstrebt, das Nirvâna ist. Einer Schilderung des Buddhismus liegt es auch ob, die von aller Resignation himmelweit entfernte innere Freudigkeit, mit der er diesem Ziel nachtrachtet, als eine über allen Zweifel sicher bezeugte Thatsache zu verzeichnen.

ZWEITES CAPITEL.

Die Sätze von der Entstehung und Aufhebung des Leidens.

Die Formel vom Causalnexus.

Um die erste der vier heiligen Wahrheiten, den Satz vom Leiden zu verstehen, brauchten wir nur die Kritik kennen zu lernen, welche die Predigt Buddha's an den Vorgängen des täglichen Lebens, an den Stimmungen und Neigungen, die unser Handeln begleiten, und an den Erfolgen, die demselben erwachsen, übte. Die Sätze von der Entstehung des Leidens und von seiner Aufhebung führen uns aus dem Bereich der populären, reflectirenden Lebensbetrachtung in die abstracte Begriffswelt der buddhistischen Dogmatik und damit auf ein Gebiet, wo auf Schritt und Tritt der Boden unsern Füssen entschwindet.

„Dies, ihr Mönche," so lauten jene beiden schon früher mitgetheilten Sätze, „ist die heilige Wahrheit von der Entstehung des Leidens: es ist der Durst (nach Sein), der von Wiedergeburt zu Wiedergeburt führt, sammt Lust und Begier, der hier und dort seine Lust findet: der Durst nach Lüsten, der Durst nach Werden, der Durst nach Macht.

„Dies, ihr Mönche, ist die heilige Wahrheit von der Aufhebung des Leidens: die Aufhebung dieses Durstes durch gänzliche Vernichtung des Begehrens, ihn fahren lassen, sich seiner entäussern, sich von ihm lösen, ihm keine Stätte gewähren."

Das Dasein, wie es in dieser Welt uns umgiebt, mit seinem ruhelosen Fluthen zwischen Werden und Vergehen, ist unser Unglück. Der Grund unsres Daseins ist unser Wille. Dies ist unsre tragische Schuld, dass wir sein wollen, dass wir wir sein wollen, dass wir geniessend unser Dasein mit fremdem Dasein verschmelzen und erweitern wollen. Die Verneinung des Willens zum Dasein hebt das Dasein, für uns wenigstens, auf. So ziehen die beiden Sätze von der Entstehung des Leidens und von seiner Aufhebung die Summe alles menschlichen Handelns und aller Geschicke.

Die Summe muss aber in die Elemente, aus welchen sie sich zusammensetzt, auseinandergelegt werden. Jener Satz, wie wir ihn soeben mitgetheilt haben, spricht von dem Durst nach Dasein, der von Wiedergeburt zu Wiedergeburt führt. Woher dieser Durst? Er, der Grund unsres Daseins, auf welchem Grunde ruht er selbst? Und welches Gesetz, oder welcher Mechanismus ist es, welche Mittelglieder sind es, durch die hindurch sich an ihn die Erneuerung unsres Daseins, die Wiedergeburt mit ihren Leiden, knüpft?

Schon die ältesten Ueberlieferungen, aus welchen wir unsre Kunde von der buddhistischen Speculation schöpfen, zeigen, dass man diese Fragen aufgeworfen hatte. Man empfand die kurze und bündige Fassung der heiligen Wahrheiten offenbar als unzureichend, und man stellte zwei Formeln, oder richtiger eine zweitheilige Formel auf, welche die Sätze von der Entstehung des Leidens und von seiner Aufhebung zu ergänzen oder gar zu vertreten bestimmt war, die Formel vom „Causalnexus des Entstehens“ (paṭiccasamuppâda)[1].

Die Tradition stellt diese Formel ihrer Heiligkeit nach in die nächste Nähe der vier Wahrheiten selbst. Die Er-

[1]) Dieselbe wird in der späteren Literatur auch häufig als die Formel der zwölf Nidâna (Grundlagen der Existenz) bezeichnet, ein Ausdruck, der meines Wissens in den Reden Buddha's so wenig wie in den Vinaya-Texten sich findet.

kenntniss der vier Wahrheiten ist das, was Buddha zum Buddha macht; die Formel vom Causalnexus, schon vor Erlangung der Buddhaschaft ihm nahe getreten, beschäftigt seinen Geist, als er unter dem Baum der Erkenntniss sitzt, „die Seligkeit der Erlösung geniessend“[1]). Und als er mit der Sorge kämpft, dass seine Predigt auf Erden nicht verstanden werden wird, ist es vornehmlich die Lehre von dem Causalnexus des Entstehens, an welche diese Sorge anknüpft: „der Menschheit, die sich in irdischem Treiben bewegt, die in irdischem Treiben ihre Stätte hat und ihre Lust findet, wird dies Ding schwer zu erfassen sein, das Gesetz der Causalität, die Verkettung von Ursachen und Wirkungen[2]).“

Gelegentlich machen unsre Texte die Formel vom Causalnexus geradezu zu einem integrirenden Bestandtheil der heiligen Wahrheiten selbst, indem sie die zweite und dritte Wahrheit auslassen und an ihre Stelle jene Formel mit ihren beiden Theilen einsetzen[3]).

Die Sätze vom Causalnexus des Entstehens haben in der Formulirung, welche in der Ueberlieferung am häufigsten begegnet und wohl auch für die älteste angesehen werden darf, mit ihrer doppelten, positiven und negativen Gliederreihe — „vorwärts und rückwärts“, wie die Texte sich ausdrücken — den folgenden Wortlaut:

„Aus dem Nichtwissen entstehen die Gestaltungen (sankhârâ); aus den Gestaltungen entsteht das Bewusstsein (viññâṇa); aus dem Bewusstsein entsteht Name und Körperlichkeit; aus

---

[1]) Mahâvagga I, 1 (oben S. 116, 117). Im Saṃyutta Nikâya (Phayre MS. vol. I, fol. ja) sagt Buddha, dass, wie den früheren Buddhas, so auch ihm selbst vor Erlangung der Buddhaschaft (pubbeva me bhikkhave sambodhâ anabhisambuddhassa) die Erkenntniss dieser zuvor nicht vernommenen Wissenschaft aufgegangen sei.

[2]) S. oben S. 122.

[3]) So im Anguttara Nikâya (Tikanipâta, Phayre MS. vol. I, fol. ce').

Namen und Körperlichkeit entstehen die sechs Gebiete[1]); aus den sechs Gebieten entsteht Berührung (zwischen den Sinnen und ihren Objekten); aus der Berührung entsteht Empfindung; aus der Empfindung entsteht Durst (oder Begierde); aus dem Durst entsteht Haften (an der Existenz; upâdâna); aus dem Haften (an der Existenz) entsteht Werden (bhava); aus dem Werden entsteht Geburt; aus der Geburt entsteht Alter und Tod, Schmerz und Klagen, Leid, Kümmerniss und Verzweiflung. Dieses ist die Entstehung des ganzen Reiches des Leidens.

„Wird aber das Nichtwissen aufgehoben unter gänzlicher Vernichtung des Begehrens, so bewirkt dies die Aufhebung der Gestaltungen; durch die Aufhebung der Gestaltungen wird das Bewusstsein aufgehoben; durch die Aufhebung des Bewusstseins wird Name und Körperlichkeit aufgehoben; durch die Aufhebung von Namen und Körperlichkeit werden die sechs Gebiete aufgehoben; durch die Aufhebung der sechs Gebiete wird die Berührung (zwischen den Sinnen und ihren Objekten) aufgehoben; durch die Aufhebung der Berührung wird Empfindung aufgehoben; durch die Aufhebung der Empfindung wird der Durst aufgehoben; durch die Aufhebung des Durstes wird das Haften (an der Existenz) aufgehoben; durch die Aufhebung des Haftens (an der Existenz) wird das Werden aufgehoben; durch die Aufhebung des Werdens wird Geburt aufgehoben; durch die Aufhebung der Geburt wird Alter und Tod, Schmerz und Klagen, Leid, Kümmerniss und Verzweiflung aufgehoben. Dieses ist die Aufhebung des ganzen Reiches des Leidens."

Mit kurzen Schlagworten wird hier der Versuch gemacht, das Leiden alles irdischen Wesens bis zu seinen letzten Wurzeln zurückzuverfolgen. Die Fragestellung ist eben so kühn, wie die Antwort verworren ist. Für den, der nach

[1]) Die Gebiete der sechs Sinne und ihrer Objekte. Neben den fünf Sinnen rechneten die Inder den Verstand (mano) als den sechsten.

einer Deutung derselben sucht, ist es schlechterdings unmöglich, von Anfang bis zu Ende eine bestimmte Vorstellung durch diese Formel durchzuführen. Die meisten Glieder der Kette lassen, für sich allein betrachtet, eine leidliche Deutung zu; manche ordnen sich auch unter einander zu Gruppen, deren Gefüge nicht unverständlich genannt werden kann; zwischen diesen Gruppen aber bleiben Widersprüche und Unmöglichkeiten in der Aufeinanderfolge des Früheren und Späteren bestehen, welche eine gewissenhafte Exegese nicht forterklären kann und darf. Selbst die altbuddhistischen Theologen, welche die Forderung, dass „ein Begriff muss bei dem Worte sein," keineswegs in jedem Falle allzu genau zu nehmen gewohnt waren, fanden hier Anstoss; die Varianten, mit welchen die Formel der Causalität sich selbst in den heiligen Texten findet, legen dafür ein unzweideutiges Zeugniss ab.

Der dritte Satz der Causalitätsreihe.

Es erscheint rathsam, bei der Erklärung der Causalitätsformel nicht mit dem Anfang zu beginnen. Die ersten Glieder der Reihe — die äusserste Grundursache des irdischen Daseins, das Nichtwissen, und die aus dem Nichtwissen sich entwickelnden „Gestaltungen" — sind ihrer Natur nach für eine concrete Deutung sehr viel schwerer erreichbar als die folgenden Kategorien. Wir kommen später auf den hier gemachten Versuch, die Ursache der Ursachen zu benennen, zurück; für jetzt beginnen wir da, wo in der Reihe der Kategorien das Bewusstsein erscheint und damit der Boden fasslicher Realität betreten wird. Die heiligen Texte geben uns auch äusserlich zu diesem Verfahren insofern ein Recht, als sie selbst mehrfach die Causalitätsreihe unter Weglassung der ersten Glieder mit der Kategorie des Bewusstseins beginnen.

Das „Nichtwissen“ und die „Gestaltungen“ gehörten offenbar zu den Dingen, von welchen zu reden die buddhistischen Dogmatiker, wenn es sein konnte, vermieden haben.

„Aus dem Bewusstsein,“ lautet der dritte Satz der Reihe, „entsteht Name und Körperlichkeit.“

Ein der heiligen Textsammlung zugehöriger Dialog, in dem Buddha seinem Lieblingsjünger, dem Ânanda, den grössten Theil der Causalitätsformel erklärt[1]), giebt uns eine sehr concrete Deutung dieses Satzes, welche unzweifelhaft den ursprünglichen Sinn richtig bezeichnet. „Wenn das Bewusstsein, Ânanda, nicht in den Mutterleib hinein sich senkte, würden Name und Körperlichkeit[2]) im Mutterleibe sich gestalten?“ — „Nein, Herr.“ — „Und wenn das Bewusstsein, Ânanda, nachdem es in den Mutterleib sich hineingesenkt hat, seine Stätte wieder verliesse, würden Name und Körperlichkeit der Geburt zu diesem Leben theilhaftig werden?“ — „Nein, Herr.“ — „Und wenn das Bewusstsein, Ânanda, bei dem Knaben oder bei dem Mädchen, während sie noch klein sind, wieder verloren gienge, würden dann Name und Körperlichkeit Wachsthum, Zunahme, Gedeihen erlangen?“ — „Nein, Herr.“

So führt der Satz: „Aus dem Bewusstsein entsteht Name und Körperlichkeit“ auf den Moment der Empfängniss hin. Wir werden bei der Entwicklung der buddhistischen Vorstel-

---

[1]) Das Mahânidânasutta (Dîgha Nikâya).

[2]) Die näheren Bestimmungen, welche die heiligen Texte über diesen aus der ältern brahmanischen Speculation überkommenen Doppelbegriff „Name und Körperlichkeit“ geben, verweise ich in den Excurs. Ursprünglich ist in diesem Ausdruck unzweifelhaft der Name, insofern er ausdrückt, was nur diese Person und kein Andrer ist, als ein neben dem Körper stehendes, mit dem Körper irgendwie verknüpftes eignes Element gedacht, und diese Auffassungsweise ist auch aus den buddhistischen Texten nicht ganz verschwunden. Daneben tritt indessen eine andre Auffassung hervor, indem man unter „Name“ die feineren an den Körper geknüpften immateriellen Functionen im Unterschied von dem aus Erde, Wasser, Feuer, Luft gebildeten Körper verstand.

lungen von Seele und Seelenwanderung die Begriffe, welche uns hier begegnen, von andern Seiten her vollständiger kennen lernen; hier sei nur so viel vorweggenommen, dass im Tode die übrigen Elemente, welche das leiblich-geistige Dasein des Menschen ausmachen, sich auflösen; der Körper, die Empfindungen, die Vorstellungen schwinden hin, aber nicht so das Bewusstsein (viññâṇa). Das Bewusstsein bildet, so lange das Wesen in der Seelenwanderung befangen ist, das verbindende Glied der alten mit den neuen Existenzen; erst wenn das Ziel der Erlösung, wenn das Nirvâna erreicht ist, verschwindet auch das Bewusstsein des sterbenden Vollendeten im Nichts. Wie der menschliche Körper aus den materiellen Elementen gebildet ist, so ist auch das Bewusstsein als aus einem ähnlichen geistigen Element bestehend gedacht. „Sechs Elemente giebt es, ihr Jünger," sagt Buddha[1]), „das Element des Erde, das Element des Wassers, das Element des Feuers, das Element der Luft, das Element des Aethers, das Element des Bewusstseins." Der Stoff, aus dem das Bewusstsein gemacht ist, ist über die andern Elemente hoch erhaben; er wohnt gleichsam in seiner eignen Welt. „Das Bewusstsein," heisst es[2]), „das Unzeigbare, das Unendliche, das Allleuchtende: das ist es, wo nicht Wasser noch Erde, nicht Feuer noch Luft eine Stätte findet, in welchem Grösse und Kleinheit, Geringes und Mächtiges, Schönes und Unschönes, in welchem Name und Körperlichkeit ganz und gar aufhört."

Das, was am sterbenden Menschen aus diesem höchsten der irdischen Elemente, dem Bewusstseinselement gebildet ist, wird in dem Augenblick, wo das alte Wesen stirbt, zum Keim eines neuen Wesens; im Mutterleibe sucht und findet dieser Bewusstseinskeim die materiellen Stoffe, aus denen er ein neues, in Namen und Körperlichkeit ausgeprägtes Dasein bildet.

---

[1]) Anguttara Nikâya vol. I fol. ce im Phayre MS. Das Wort, das ich mit Element übersetze, ist dhâtu.

[2]) Kevaṭṭasutta (Digha N.).

Wie aber Name und Körperlichkeit auf dem Bewusstsein ruhen, so ruht auch wiederum dieses auf jenen. Die Stellen der Texte, welche die Causalitätsreihe nicht bis zum letzten Ende, dem Nichtwissen zurückführen, pflegen dieselbe in den Cirkel dieser beiden wechselseitig von einander abhängenden Kategorien auslaufen zu lassen. Wir haben aus dem Dialog Buddha's und des Ânanda bereits die Ausführung für die eine Seite dieses Verhältnisses mitgetheilt, für den Satz, dass Name und Körperlichkeit auf dem Bewusstsein beruht. Andrerseits heisst es dann in jenem selben Gespräch weiter: „Wenn, Ânanda, das Bewusstsein nicht Namen und Körperlichkeit als seinen Standort fände, würde dann in der Folge Geburt, Alter und Tod, des Leidens Entstehung und Entwicklung sich offenbaren?" — „Das würde es nicht, Herr." — „Deshalb, Ânanda, ist dies die Ursache, dies der Grund, dies die Entstehung, dies die Basis des Bewusstseins: Name und Körperlichkeit." Und so wird zusammenfassend die Grundlage, auf welcher alle Benennbarkeit und alle Existenz der Wesen, ihre Geburt, Tod und Wiedergeburt beruht, bezeichnet als „Name und Körperlichkeit sammt dem Bewusstsein."

Wir entnehmen andern Texten noch folgende, für die Auffassung dieses Verhältnisses characteristische Wendungen:

„Was muss da sein, damit Name und Körperlichkeit sei? Woher kommt Name und Körperlichkeit? — Bewusstsein muss da sein, damit Name und Körperlichkeit sei, von dem Bewusstsein kommt Name und Körperlichkeit. — Was muss da sein, damit Bewusstsein sei? Woher kommt Bewusstsein? — Name und Körperlichkeit muss da sein, damit Bewusstsein sei, von Namen und Körperlichkeit kommt Bewusstsein. Da gedachte, ihr Jünger, der Bodhisatta Vipassi[1]) also: Zurücklaufend

[1]) Vipassi ist einer der fabelhaften Buddhas der Vergangenheit, welchem, als er noch Bodhisatta (auf dem Wege zur Buddhaschaft begriffen) war, diese Betrachtungen über die Causalitätsreihe beigelegt werden.

hängt das Bewusstsein von Namen und Körperlichkeit ab; die Reihe geht nicht weiter[1]."

Und an einer andern Stelle[2]) wird dem Angesehensten unter Buddha's Jüngern, Sâriputta, der folgende Vergleich in den Mund gelegt: „Wie, o Freund, zwei Bündel von Ried gegen einander gelehnt stehen, so auch, Freund, entsteht Bewusstsein aus Namen und Körperlichkeit, Name und Körperlichkeit aus dem Bewusstsein." Es „entsteht" daraus — dies soll nicht besagen, dass das Bewusstsein das Element ist, aus welchem Name und Körperlichkeit gemacht ist; es heisst nur, dass das Bewusstsein die formende Kraft ist, welche aus den materiellen Elementen ein Wesen, das einen Namen trägt und mit einem Körper bekleidet ist, entstehen lässt.

Der vierte bis elfte Satz der Causalitätsreihe.

Hat der Geist seinen Körper, der Körper den Geist gefunden und sich mit ihm vereint, so schafft jetzt dies geistig-körperliche Wesen sich seine Organe, um mit der Aussenwelt in Wechselbeziehung zu treten. „Aus Namen und Körperlichkeit," lautet der vierte Satz der Formel, „entstehen die sechs Gebiete"[3]) — die „sechs Gebiete des Subjekts" (ajjhattika âyatana), Auge, Ohr, Nase, Zunge, Leib (als Organ für die Tastempfindungen), Verstand[4]), und die sechs ihnen ent-

---

[1]) Mahâpadhânasutta (Dîgha Nikâya), zweites Bhâṇavâra.

[2]) Saṃyutta N. vol. I fol. ñâḥ'.

[3]) Die im Mahânidânasutta (Dialog zwischen Buddha und Ânanda) sich findende Fassung überschlägt die Kategorie der „sechs Gebiete" und geht von „Namen und Körperlichkeit" direct zu der dann folgenden Kategorie, der „Berührung" (s. unten) über.

[4]) Verstand (mano) und Bewusstsein (viññâṇa) werden in den heiligen Texten, wo dieselben sich streng ausdrücken, stets geschieden. Wendungen wie diese: „Was man Denken (citta) zu nennen pflegt oder

sprechenden Gebiete der Objektenwelt, Körper als Objekt des Auges, ebenso Töne, Gerüche, Schmeckbares, Berührbares, und endlich als Objekt des Verstandes Gedanken (oder „Begriffe“, dhammâ), welche offenbar als etwas dem Denkvermögen in ebenso objektiver Existenz Gegenüberstehendes und von ihm Erfasstes vorgestellt werden, wie die sichtbaren Körper gegenüber dem Auge.

Die Organe des Subjekts treten nun zu der objektiven Welt in Beziehung. „Aus den sechs Gebieten entsteht die Berührung. Aus der Berührung entsteht Empfindung.“ Wir begegnen auch einem freilich nicht völlig klar ausgedrückten, wohl auch kaum klar gedachten Versuch, diese Vorgänge noch weiter zu zergliedern. Ehe das Sinnesorgan das Objekt erfasst, geht eine Einwirkung des Centralorgans, des Bewusstseins, auf das Sinnesorgan vor sich, offenbar in der Art, dass das Erstere das Zweite gewissermassen in Thätigkeit setzt, ihm den Befehl ertheilt, mit dem Objekt in Verbindung zu treten. Und wenn dann diese Verbindung erfolgt, ist bei derselben ausser den beiden zunächst betheiligten Elementen, dem Sinnesorgan und dem Objekt, auch als drittes das Bewusstsein, der Veranlasser und Zuschauer bei jener Verbindung, mit im Spiele. So etwa glaube ich, dass der folgende in den heiligen Texten nicht selten wiederkehrende Satz zu verstehen sein wird: „Aus dem Auge und den sichtbaren Körpern kommt das auf das Auge gerichtete Bewusstsein (cakkhuviññâṇa), das Zusammentreffen der drei, die Berührung.“ Und ähnlich wird in der oben (S. 185 fg.) mitgetheilten Rede Buddha's die hier in Betracht kommende Reihe von Begriffen und Vorgängen in folgender Weise ausgedrückt: „Auge — Körper — auf das Auge gerichtetes Bewusstsein — Berührung des Auges (mit den Ob-

---

Verstand (mano) oder Bewusstsein (viññâṇa)“ kommen, so viel ich weiss, nur in der Art vor, dass sie ausdrücklich als Accommodation an die gewöhnliche Redeweise sich characterisiren.

jekten) — die Empfindung, welche aus der Berührung des Auges (mit den Objekten) entsteht, sei es Freude, sei es Leid, sei es nicht Leid noch Freude[1]." Entsprechend wie beim Auge ordnen sich natürlich die gleichen Vorgänge auch bei den andern Sinnesorganen.

Die Formel fährt fort: „Aus der Empfindung entsteht Durst." Hier ist der Punkt erreicht, welchen die Sätze von der Entstehung und von der Aufhebung des Leidens zum Anfangspunkt gemacht hatten, „der Durst, der von Wiedergeburt zu Wiedergeburt führt," nicht die letzte, aber die mächtigste Ursache des Leidens. Wir sind, weil wir nach Sein dürsten; wir leiden, weil wir nach Freude dürsten. „Wen er bezwingt, der Durst, der verächtliche, der durch die Welt sein Gift ausgiesst, dessen Leid wächst, wie das Gras wächst. Wer ihn bezwingt, den Durst, den verächtlichen, dem schwer zu entrinnen ist in der Welt, von dem fällt das Leid ab, wie der Wassertropfen von der Lotusblume[2]." „Wie, wenn die Wurzel unversehrt ist, auch der abgehauene Baum kräftig von Neuem wächst, so bricht, wenn des Durstes Regung nicht getödtet ist, das Leiden immer und immer wieder hervor." „Alle Gabe besiegt der Wahrheit Gabe; alle Süsse besiegt der Wahrheit Süsse; alle Freude besiegt die Freude in der Wahrheit; des Durstes Vernichtung, sie besiegt alles Leid."

Der Begriff des Durstes, von der scholastischen Doctrin gewöhnlich sechsfach zerlegt, je nachdem der eine oder der andre unter den sechs Sinnen die den Durst erzeugende Empfindung hervorgerufen hatte, pflegt in enger Verbindung mit der Kategorie zu begegnen, welche in der Causalitätsformel jetzt folgt, der des Haftens, nämlich des Haftens an der

---

[1]) Freude, Leid, und was weder Leid noch Freude ist: eine in den Texten stehend wiederkehrende Dreitheilung der Empfindungen.

[2]) Dhammapada V. 335 fg. Die folgenden Anführungen sind demselben Texte entnommen, V. 338, 354.

Sinnenwelt, an der Existenz[1]). „Aus dem Durst," sagt die Formel, „entsteht Haften." Das Paliwort für „Haften" (upâdâna) involvirt einen Vergleich, der für die hier zu Grunde liegende Vorstellung characteristisch ist. Die Flamme, welche als eine kaum materielle Wesenheit frei in die Weite und in die Höhe strebt, „haftet" doch am Brennstoff (upâdâna); sie kann ohne Brennstoff nicht gedacht werden. Selbst wenn die Flamme vom Winde in die Weite geführt wird, ist immer ein Stoff da, an dem sie haftet, der Wind. Das Dasein jedes Wesens gleicht der Flamme; wie die Flamme, so ist unser Sein gewissermassen ein fortwährender Verbrennungsprocess. Die Erlösung ist das Erlöschen (Nirvâna) der Flamme; aber die Flamme erlischt nicht, so lange ihr Brennstoff zugeführt wird, an welchem sie „haftet." Und wie die Flamme am Winde haftend in weite Fernen dringt, so ist auch die Flamme unsres Daseins nicht an denselben Ort gebannt, sondern in der Seelenwanderung schweift sie in entlegene Weiten, vom Himmel zur Hölle, von den Höllen zu den Himmeln. Was ist es, woran der flammengleiche Process des Daseins in dem Momente solcher Wanderungen haftet, wie die Flamme am Winde? „Dann, sage ich, hat (das Dasein der Wesen) den Durst als das Substrat, an welchem es haftet; denn der Durst, o Vaccha, ist zu der Zeit sein (des wandernden Wesens) Haften[2])." Selbst

---

[1]) Speciell unterscheidet die scholastische Terminologie ein vierfaches Haften: das Haften durch Begehren, das Haften durch (falsche) Meinung, das Haften durch Bauen auf Tugend und mönchische Observanzen (als ob diese für sich allein ausreichend wären die Erlösung zu erlangen), und das Haften durch Gedanken über das Ich. Wir können den letzten Punkt, die Stellung der buddhistischen Doctrin zur Idee des Ich, erst später in anderm Zusammenhang erläutern.

[2]) Aus einem Dialog zwischen Buddha und einem andersgläubigen Mönch Vaccha (Saṃyutta Nikâya vol. II, fol. tau). Man wird hier ein Beispiel der oben hervorgehobenen Inconsequenz der heiligen Texte in Bezug auf die Reihenfolge der in der Causalitätsformel erscheinenden Kategorien erkennen dürfen. Wir zeigten, dass der Satz: „aus dem

der leiseste Rest des Haftens vereitelt die Erlösung. Wer von allem Vergänglichen ablässt, wer den vollsten Gleichmuth erringt, aber eben an diesem Gleichmuth mit seinen Gedanken haftet, dieses Gleichmuths sich freut, ist unerlöst. Das beste, weil leiseste Haften ist das Haften an dem Zustande tiefster Versenkung, wo Bewusstsein und Bewusstlosigkeit gleichermassen überwunden sind; die volle Erlösung hat auch dieses letzte Haften überwunden[1]). „Durch Aufhören des Haftens wurde seine Seele von allem sündigen Wesen erlöst" — dies ist die stehende Wendung, mit welcher die Texte bezeichnen, dass ein Jünger Buddha's der Heiligkeit, der Erlösung theilhaftig geworden ist.

Bis hierher scheint die Verknüpfung der Ursachen und Wirkungen in unsrer Kategorienreihe leidlich klar. Man wird den Eindruck empfangen haben, dass das Wesen, dessen Empfängniss („aus dem Bewusstsein entsteht Name und Körperlichkeit") den Ausgangspunkt der Reihe bildete, in den späteren Sätzen der Formel längst in das wirkliche Leben, in das Ringen mit der Aussenwelt, in das Haften an ihren Gütern eingetreten ist. So versteht es auch der mehrfach erwähnte Dialog zwischen Buddha und Ânanda; an den Satz: „aus der Empfindung entsteht Durst" knüpft er ein Bild des menschlichen Trachtens und Kämpfens um Lust und Gewinn; da begegnen die Worte Suchen, Erlangen, Besitz, Bewahren, Neid, Hader, Streit, Afterreden, Lügen. Durchaus befremdend ist es daher, wenn die Causalitätsformel, welche in ihrer Weltconstruction schon bei dem Treiben des socialen Lebens, bei dem Kampf des Egoismus gegen den Egoismus angelangt schien, plötzlich zurückgreift und das Wesen, welches wir bereits

---

Bewusstsein entsteht Name und Körperlichkeit" auf den Moment der Empfängniss, d. h. der Seelenwanderung sich bezieht. Jetzt werden die in der Formel viel später erscheinenden Kategorien des Durstes und des Haftens auf eben denselben Moment zurückverlegt.

[1]) Ânañjasappâya Suttanta (Majjh. N.)

handelnd in der Welt stehen sahen, — geboren werden lässt. Die Formel lautet nämlich in ihren drei letzten Gliedern: „Aus dem Haften (an der Existenz) entsteht Werden (bhava); aus dem Werden entsteht Geburt; aus der Geburt entsteht Alter und Tod, Schmerz und Klagen, Leid, Kümmerniss und Verzweiflung.“

Es scheint mir am Tage zu liegen, dass hier in der Gedankenentwicklung ein Riss ist, den unsre Erklärungsversuche nicht überbrücken können und dürfen. Was lag näher, als die Quelle, aus welcher Alter und Tod kommt, in der Geburt zu erkennen? „Wenn es drei Dinge, ihr Jünger, nicht in der Welt gäbe, so würde der Vollendete nicht in der Welt erscheinen, der heilige, höchste Buddha, würde die Lehre und Ordnung, die der Vollendete verkündigt, nicht in der Welt leuchten. Welche drei Dinge sind das? Geburt und Alter und Tod[1]).“ So verband man diese so eng zusammengehörenden Begriffe in den beiden letzten Sätzen der Causalitätsreihe, versäumte es aber, diese neue Gruppe von Kategorien mit der vorangehenden zu einem widerspruchslosen Ganzen zu verschmelzen. Der Begriff, den man zwischen beide in die Mitte schob, das „Werden“, macht in seiner, wie man will, sehr viel oder sehr wenig besagenden Unbestimmtheit[2]) durchaus den Eindruck, als sei er eben dazu da, hier über das Abbrechen des Zusammenhanges hinwegzuhelfen oder hinwegzutäuschen.

Wir schliessen mit Sprüchen des Dhammapada[3]), welche die letzten Sätze der Causalitätsformel aus der Sprache der Begriffe in die des Gefühls und der Poesie übertragen.

---

[1]) Siehe oben S. 221.

[2]) Dieselbe wird nicht gehoben durch die in den heiligen Texten häufig wiederkehrende Erklärung, dass es ein dreifaches Werden giebt: das Werden in Lust, das Werden in Gestalt, das Werden in Gestaltlosigkeit, je nachdem ein Wesen in den niederen, von der Lust beherrschten Welten oder in den höheren Existenzen, den Welten der Gestalt und der Gestaltlosigkeit, wiedergeboren wird.

[3]) Vers 147—149, 46.

„Schaue dies gemalte Bild an, die Wundengestalt der Leiblichkeit, die gebrechliche, darinnen viel Trachten wohnt, die keine Festigkeit hat und keinen Halt.“

„Dem Alter fällt diese Gestalt anheim, das Nest der Seuchen, das gebrechliche; der verwesliche Leib geht zu Grunde; das Leben in ihm ist Tod.“

„Jene bleichen Gebeine, die da weggeworfen werden wie die Kürbisse im Herbst, wenn man die erblickt, wie mag man froh sein?“

„Wie eine Schaumblase diesen Körper haltend, einer Luftspiegelung gleich ihn erkennend, des Versuchers Blumenpfeile zerbrechend, gehe dorthin, wo der Herrscher Tod dich nicht erblickt.“

Der Tod aber ist nicht das Ende der langen Verkettung des Leidens; auf den Tod folgt die Wiedergeburt, neues Leiden, neues Sterben.

Der erste und zweite Satz der Causalitätsreihe.

Vom Ende der Causalitätsformel müssen wir zu ihrem Anfang zurückkehren, um von den beiden ersten Gliedern der Reihe zu reden.

„Aus dem Nichtwissen (avijjâ),“ beginnt die Formel, „entstehen die Gestaltungen (sankhârâ).

„Aus den Gestaltungen entsteht das Bewusstsein.“

Wird als der tiefste Grund des Leidens das Nichtwissen genannt, so muss gefragt werden: Wer ist hier der Nicht-Wissende? Was ist es, das dies Nichtwissen nicht weiss?

Es liegt nahe, durch die Stellung der Kategorie „Nicht-Wissen“ am Anfang der ganzen Causalitätsreihe sich auf Deutungen führen zu lassen, welche in diesem Begriff gleichsam eine im Urgrunde der Dinge wirkende kosmogonische Potenz

erblicken. Oder man könnte versucht sein, aus ihm die Geschichte einer vor aller Zeit begangenen Schuld herauszulesen, einer Unglücksthat, durch welche das Nichtsein sich zum Sein, das ist zum Leiden verurtheilt habe. Die Philosophie späterer brahmanischer Schulen spricht in ähnlicher Weise von der Mâyâ, jener Macht der Täuschung, die dem Einen, Ungeschaffenen das Trugbild der creatürlichen Welt wie ein Seiendes erscheinen lässt. „Er, der Wissende, hieng wirren Phantasien nach, und da er in den von der Mâyâ bereiteten Schlummer fiel, erblickte er betäubt vielgestaltige Träume: ich bin, dies ist mein Vater, dies meine Mutter, dies mein Feld, mein Reichthum." Mit dieser Mâyâ der brahmanischen Theosophie hat man das Nichtwissen des Buddhismus verglichen; nur sei, wie die Mâyâ der trügerische Wiederschein des wahren, ewigen Seins ist, so das Nichtwissen der Wiederschein dessen, was, wie man meinte, für den Buddhismus die Stelle des ewigen Seins vertritt, des Nichts.

Deutungen dieser Art, welche in der Kategorie des Nichtwissens einen Ausdruck für das trügerisch als ein Seiendes erscheinende Nichts erblicken, stimmen in der That mit den ausdrücklichen Aeusserungen jüngerer buddhistischer Texte vollkommen überein. Man begegnet der bezeichneten Auffassung schon in dem grossen Hauptwerk der mystisch-nihilistischen Speculation, welche in den ersten Jahrhunderten nach Chr. bei den buddhistischen Theologen geherrscht hat. In diesem für hochheilig geltenden Text, der „Wissensvollkommenheit" (Prajnâpâramitâ), lesen wir Folgendes[1]):

Buddha sprach zu Sâriputra: „Die Dinge, o Sâriputra, existiren nicht so, wie, an denselben festhaftend, es die gewöhnlichen und unwissenden Menschen meinen, die da nicht unterwiesen sind." Sâriputra sprach: „Wie existiren sie denn,

[1]) Die Stelle ist mitgetheilt von Burnouf, Introduction à l'histoire du Buddhisme indien, p. 473 fg. 478.

o Herr?“ Buddha erwiderte: „Sie existiren, o Sâriputra, nur so, dass sie nicht in Wahrheit existiren. Und da sie nicht existiren, nennt man sie Avidyâ[1]), das ist, das Nichtexistirende oder das Nichtwissen. Daran haften die gewöhnlichen und unwissenden Menschen fest, die da nicht unterwiesen sind. Sie stellen sich alle Dinge, von welchen in Wahrheit keines existirt, als existent vor.“ Dann fragt Buddha den heiligen Jünger Subhûti: „Wie meinst du nun, o Subhûti, ist die Täuschung éin Ding und die Körperlichkeit ein andres? Ist die Täuschung éin Ding und die Empfindungen ein andres? die Vorstellungen ein andres? die Gestaltungen ein andres? das Bewusstsein ein andres?“ Subhûti erwidert: „Nein, Herr, nein; nicht ist die Täuschung éin Ding und die Körperlichkeit ein andres. Die Körperlichkeit selbst ist die Täuschung und die Täuschung selbst ist die Körperlichkeit, die Empfindungen, die Vorstellungen, die Gestaltungen, das Bewusstsein.“ Und Buddha sagt: „Die Natur der Täuschung ist es, worin das liegt, was die Wesen zu dem macht, was sie sind. Es ist, o Subhûti, wie wenn ein geschickter Zauberer oder der Schüler eines Zauberers an einem Kreuzweg, wo vier grosse Strassen zusammentreffen, eine gewaltige Menge Menschen erscheinen liesse und, nachdem er sie hat erscheinen lassen, sie wieder verschwinden liesse.“

So machen die in der Schrift von der „Wissensvollkommenheit“ niedergelegten Speculationen das Nichtwissen zum letzten Grunde für das Erscheinen der Welt und zugleich zum wesentlichen Character ihres Daseins, welches in Wahrheit vielmehr Nichtsein ist: Nichtwissen und Nichtsein fallen hier zusammen.

Wenn wir einen Blick auf diese späte Entwicklungsphase des buddhistischen Denkens geworfen haben, so geschah dies

[1]) Dies ist derselbe Terminus, der am Anfang der Causalitätsformel steht (avidyâ = Pâli avijjâ).

allein, um vor einer Uebertragung jener Ideen auf den alten Buddhismus und vor einer durch dieselbe beeinflussten Deutung der alten Texte, insonderheit der Causalitätsformel zu warnen. Die Forscher, welchen die Sätze von der Verkettung der Ursachen und Wirkungen nur in dem Gewande jener späten Zeit zugänglich waren, befanden sich in der That in einer nicht viel andern Lage, als wäre ein Geschichtsschreiber des Christenthums darauf angewiesen, die Lehre Jesu etwa aus den Phantasmen der Gnostiker sich zusammenzureimen.

Der Weg, den wir zu gehen haben, ist klar genug vorgezeichnet: wir haben allein die in den Palitexten erhaltene älteste Tradition der buddhistischen Dogmatik darüber zu befragen, welches jenes Nichtwissen, der letzte Grund alles Leidens, ist.

Wo nur immer in der heiligen Paliliteratur diese Frage aufgeworfen wird, ebensowohl in den Reden, welche Buddha selbst und seine vornehmsten Jünger gehalten haben sollen, wie in den schematisirenden Compilationen einer spätern Generation von Dogmatikern, die Antwort ist stets dieselbe. Das Nichtwissen wird nicht etwa als eine kosmische Potenz, nicht als eine mystische Ursünde erklärt, sondern es gehört durchaus in das Gebiet irdischer, fasslicher Realität. Das Nichtwissen ist die Unkenntniss der vier heiligen Wahrheiten. Sâriputta sagt[1]): „Das Leiden nicht kennen, Freund, die Entstehung des Leidens nicht kennen, die Aufhebung des Leidens nicht kennen, den Weg zur Aufhebung des Leidens nicht kennen: das, o Freund, wird Nichtwissen genannt.“ „Nicht erblickend die vier heiligen Wahrheiten so wie sie sind, habe ich den weiten Weg durchirrt von einer Geburt zur andern. Jetzt habe ich sie erblickt; des Werdens Strom ist gehemmt.

---

[1]) Sammâdiṭṭhisuttanta (Majjhima Nikâya). Aehnliches findet sich häufig.

Des Leidens Wurzel ist vernichtet; nicht giebt es hinfort Wiedergeburt[1]).

Die Art und Weise der altbuddhistischen Dogmatik tritt hier sehr klar hervor: wenn dieselbe die Persönlichkeit auf ihrem Wege durch die Welt des Leidens über jenen Moment, wo das Bewusstsein mit „Namen und Körperlichkeit“ sich bekleidet, d. h. über den Moment der Empfängniss hinaus zurück verfolgt, so verliert sich darum doch das Denken hier nicht in die Geheimnisse einer vor allem Bewusstsein liegenden Präexistenz, sondern es lässt die empirische Existenz nur in einer andern ebenso empirisch fasslichen Existenz wurzeln. Das Nichtwissen, welches der letzte Grund deines jetzigen Daseins ist, besagt, dass in einer früheren Zeit ein Wesen, das damals deine Stelle einnahm, ein Wesen, das in nicht minder greifbarer Realität wie du jetzt, auf Erden oder in einem Himmel oder in einer Hölle gelebt hat, eine bestimmte, Wort für Wort namhaft zu machende Erkenntniss nicht besessen hat und darum, in den Banden der Seelenwanderung befangen, dein jetziges Dasein hat hervorbringen müssen. Wir sahen (S. 52), dass die alte brahmanische Speculation auf die Frage, welche Macht den Geist in der Vergänglichkeit festhält, welcher Feind überwunden werden muss, damit die Erlösung errungen sei, mit eben demselben Begriff, dem des Nichtwissens, geantwortet hat. Den Brahmanen war dies Nichtwissen das Nichtwissen von der Identität des eignen Ich mit jenem grossen Ich, welches die Quelle und der Inbegriff aller Ichheit ist. Der Buddhismus hatte diesen Gedanken und alle metaphysischen Voraussetzungen, die denselben möglich machten, aufgegeben, aber hier erwies sich das Wort dauerhafter als der Gedanke: nach wie vor hiess die letzte Wurzel alles Leidens „das Nichtwissen“. Und da war es denn natürlich, dass man, wenn nach dem näheren Inhalt dieses Be-

[1]) Mahâvagga VI, 29.

griffes „Nichtwissen“ gefragt ward, dasselbe als den Nichtbesitz eben der Erkenntniss erklärte, deren Besitz dem Buddhisten als das höchste Ziel jedes Erlösungsstrebens erschien, der Erkenntniss vom Leiden, von der Entstehung des Leidens, der Aufhebung des Leidens und dem Wege zur Aufhebung des Leidens. Die letzte Wurzel alles Leidens ist die Täuschung, die dem Menschen das wahre Wesen und den wahren Werth des Weltprocesses verhüllt. Sein ist Leiden, aber das Nicht-Wissen täuscht uns über dies Leiden hinweg; es lässt statt des Leidens das Trugbild von Glück und Lust erscheinen.

Und die nächste Folge dieser Täuschung? Die Causalitätsformel drückt sie in ihrem ersten Satze aus: „Aus dem Nichtwissen entstehen die Gestaltungen (Sankhâra).“

Die Unmöglichkeit, für die buddhistische Terminologie einen adäquaten Ausdruck in unsrer Sprache zu erreichen, macht sich hier recht fühlbar. Das Wort Sankhâra ist von einem Verbum abgeleitet, welches Ordnen, Schmücken, Zurechtmachen bedeutet. Sankhâra ist sowohl das Zurechtmachen wie das Zurechtgemachte; dieses Beides aber fällt für die buddhistische Auffassung viel mehr noch als für die unsrige zusammen, denn für den Buddhisten hat — wir werden davon noch eingehender zu reden haben — das Gemachte einzig und allein Existenz in dem Vorgang des Gemachtwerdens; was ist, ist nicht sowohl ein Seiendes, als vielmehr der Process des sich erzeugenden und sich wieder aufreibenden Seins. Nun lässt sich Nichts, das in dieser Welt des Werdens und Vergehens irgendwo und irgendwie zur Erscheinung kommt, denken, auf das nicht der Begriff der Gestaltung oder des Gestaltetwerdens Anwendung fände, und so werden wir dem Wort Sankhâra weiterhin als einem der allgemeinsten Ausdrücke für Alles, was da ist, wiederbegegnen. In unsrer Formel aber, die es nicht mit dem Weltganzen, sondern mit dem Werden und Vergehen persönlichen Lebens zu thun hat, ist dem entsprechend auch der Begriff von Sankhâra ein engerer;

hier ist ein Gestalten gemeint, welches im Bereich des leiblich-geistigen persönlichen Wesens sich vollzieht. Man könnte Sankhâra in diesem Zusammenhang geradezu durch „Handlung" wiedergeben, wenn man dies Wort in dem weiten Sinne versteht, in welchem es auch das innere Handeln, das Wollen und Verlangen mit umfasst. Die alte Scholastik theilt die „Gestaltungen" oder „Handlungen" auf doppelte Weise, jedesmal in drei Klassen, entweder entsprechend den Kategorien von Gedanke, Wort und Werk, oder auch, indem ein moralisches Eintheilungsprincip zu Grunde gelegt wird, in Gestaltungen, welche Reines (gute Handlungen), welche Unreines, und welche Indifferenz zum Ziele haben. „Reines" und „Unreines" aber ist in der Sprache der indischen Theologie nichts andres als sittliches Verdienst, das im Jenseits belohnt wird, und Schuld, welche im Jenseits ihre Strafe findet. So führt die Kategorie der „Gestaltungen" auf die Lehre vom Kamma, das ist, auf das Gesetz der sittlichen Vergeltung, welches der wandernden Seele ihren Weg durch die Welten irdischen Daseins, durch Himmel und Höllen vorzeichnet.

Was wir sind, ist die Frucht von dem, was wir gethan haben. Schon als einen Besitz der vorbuddhistischen Speculation fanden wir den Satz: „Welche That er thut, zu einem solchen Dasein gelangt er"[1]). Und der Buddhismus lehrt: „Meine That ist mein Besitz, meine That ist mein Erbtheil, meine That der Mutterleib, der mich gebiert. Meine That ist das Geschlecht, dem ich verwandt bin; meine That ist meine Zuflucht"[2]). Was dem Menschen als sein Körper erscheint, ist in Wahrheit „die That seiner Vergangenheit, die da zur Gestaltung geworden, durch sein Trachten verwirklicht, fühlbarer Existenz theilhaftig geworden ist"[3]). Das Gesetz der

[1]) S. oben S. 49.

[2]) Anguttara Nikâya, Pañcaka Nipâta.

[3]) Saṃyutta Nikâya vol. I, fol. jhe'.

Causalität, von der buddhistischen Speculation wesentlich als ein Naturgesetz gedacht, nimmt hier die Gestalt einer sittlichen Weltpotenz an. Seinem Wirken kann Niemand entgehen. „Nicht im Luftreich,“ heisst es im Dhammapada[1]), „nicht in des Meeres Mitte, nicht wenn du in Bergeshöhlen hinabdringst, findest du auf Erden eine Stätte, wo du der Frucht deiner bösen That entrinnen magst[2]).“ „Den lange Verreisten, der aus der Ferne wohlbehalten heimkehrt, empfängt der Willkomm der Verwandten, der Freunde und Genossen. Also empfangen auch den, der Gutes gethan hat, wenn er aus dieser Welt in das Jenseits hinübergeht, seine guten Werke, wie die Verwandten den heimkehrenden Freund.“ Durch die fünf Reiche der Seelenwanderung, durch göttliche und menschliche Existenz und durch die Reiche der Gespenster, der Thierwelt und der Höllen führt uns die Macht unsrer Thaten. Den Guten erwartet die Herrlichkeit der Himmel. Den Bösen führen die Höllenwächter vor König Yama's Thron; der fragt ihn, ob er nicht, als er auf Erden lebte, die fünf Götterboten gesehen hat, welche den Menschen zur Mahnung gesandt sind,

---

[1]) Vers 127, 219 fg.

[2]) Auch wer die Erlösung erlangt, entgeht dadurch nicht der Strafe für Böses, das er noch nicht abgebüsst hat. Doch nimmt diese Strafe für den Erlösten eine Gestalt an, in welcher ihr Nichts von ihren Schrecken bleibt. Eine Veranschaulichung giebt die Geschichte vom Räuber Angulimâla. Dieser, der zahllose Raub- und Mordthaten auf seinem Gewissen hat, wird von Buddha bekehrt und erlangt die Heiligkeit. Als er in die Stadt Sâvatthi geht um Almosen zu sammeln, wird er von den Leuten durch Steinwürfe und andre auf ihn geschleuderte Gegenstände verletzt. Blutüberströmt, mit zerbrochener Almosenschale und zerrissenem Gewand kommt er zu Buddha. Dieser spricht zu ihm: „Siehst du es ein, o Brahmane? Den Lohn der bösen Thaten, um deren willen du sonst viele Jahre und viele Jahrtausende in der Hölle gepeinigt werden würdest, den empfängst du schon jetzt in diesem Leben.“ (Angulimâla Suttanta, Majjh. Nikâya. Die Wiedergabe in Hardy's Manual S. 260 fg. trifft die theologische Pointe der Erzählung nicht vollständig.)

die fünf Erscheinungen menschlicher Schwäche und menschlichen Leidens: das Kind, den Greis, den Kranken, den Verbrecher, welcher seine Strafe leidet, den Todten. Wohl hat Jener sie gesehen. „Und hast du, o Mensch, da du in reifen Jahren standest und alt warst, da nicht bei dir gedacht: 'Auch ich bin der Geburt, dem Alter, dem Tode unterthan; ich bin dem Reiche der Geburt, des Alterns, des Sterbens nicht entnommen. Wohlan, ich will Gutes thun in Gedanken, Worten und Werken!'?" Er aber erwidert: „Ich vermochte es nicht, Herr; in meinem Leichtsinn versäumte ich es, Herr." Dann spricht König Yama zu ihm: „Diese deine bösen Thaten hat nicht deine Mutter gethan, nicht dein Vater, nicht dein Bruder, nicht deine Schwester, nicht deine Freunde und Rathgeber, nicht deine Verwandten und Blutsgenossen, nicht Asketen, nicht Brahmanen, nicht Götter. Du allein bist es, der diese bösen Thaten gethan hat; du allein sollst ihre Frucht ernten." Und die Höllenwächter schleppen ihn zu den Stätten der Qual. Mit glühenden Eisen wird er angeschmiedet, in glühende Seen von Blut gestürzt oder auf Bergen brennender Kohlen gepeinigt, und er stirbt nicht, bis nicht auch der letzte Rest seiner Schuld abgebüsst ist[1]).

Es ist durchaus im Geist der alten Dogmatik, wenn ein jüngerer Text[2]) den durch das Kamma, durch Verdienst und Schuld zusammengeschlossenen Kreis der immer wieder sich erneuernden Existenz mit einem Rade vergleicht, das in sich selbst zurückläuft, oder mit der wechselseitigen Erzeugung des Baumes aus dem Samen, des Samenkorns aus der Frucht des Baumes, des Huhnes aus dem Ei, des Eies vom Huhn. Auge und Ohr, Leib und Geist treten in Berührung mit der Aussenwelt; so entsteht Empfindung, Begehren, That (kamma); die Frucht der That ist das neue Auge und das neue Ohr, der neue Leib und der neue Geist, welcher in der künftigen Existenz dem Wesen zu Theil wird.

---

[1]) Devadûta Sutta. [2]) Milinda Pañha p. 50 fg.

Der Kreis dieser um den Begriff des Kamma sich bewegenden Gedanken ist es, den zunächst wir heranziehen müssen, um die Rolle, welche die Kategorie der Sankhâra in der Causalitätsformel spielt, verständlich zu machen. Doch führen die heiligen Texte noch auf eine bestimmtere, etwas anders gewandte Deutung dieser Kategorie. In einer der grossen Sammlungen von Buddha's Reden begegnen wir einer Predigt „von der Wiedergeburt je nach den Sankhâras[1])". Eben die „Wiedergeburt je nach den Sankhâras" ist es aber, mit welcher die Causalitätsformel an der Stelle, bei welcher wir jetzt stehen, es zu thun hat, denn diese Formel spricht ja hier gerade von den Sankhâras, insofern sie das Bewusstsein des sterbenden Menschen zum Keim eines neuen Wesens werden lassen („aus den Sankhâras entsteht das Bewusstsein. Aus dem Bewusstsein entsteht Name und Körperlichkeit"). Wir sind also berechtigt, in den Darlegungen jenes Sûtra einen Commentar zu diesem Theil der Causalitätsformel zu erwarten. Und wir finden ihn in der That.

Es heisst dort nämlich:

„Es ereignet sich, ihr Jünger, dass ein Mönch, begabt mit Glauben, begabt mit Rechtschaffenheit, begabt mit Kunde der Lehre, mit Entsagen, mit Weisheit, also bei sich denkt: 'Wohlan, möchte ich, wenn mein Leib zerbricht, im Tode, der Wiedergeburt theilhaftig werden in einem mächtigen Fürstengeschlecht.' Diesen Gedanken denkt er, bei diesem Gedanken verweilt er, diesen Gedanken nährt er. Diese Sankhâras und inneren Zustände (vihârâ), die er also in sich genährt und befördert hat, führen zu seiner Wiedergeburt in einer solchen Existenz. Dies, ihr Jünger, ist der Zugang, dies der Weg, welcher zur Wiedergeburt in einer solchen Existenz führt."

Aehnliches wird dann der Reihe nach in Bezug auf verschiedene Menschen- und Götterklassen wiederholt. Der gläu-

[1]) Sankhâruppatti Suttanta im Majjhima Nikâya.

bige und rechtschaffene Mönch, der im Leben seine Gedanken und Wünsche auf diese Formen der Existenz gerichtet hat, wird in denselben wiedergeboren. So bis hinauf zur höchsten Götterklasse, die nur durch einen verschwindenden Rest des Irdischen vom Nirvâna getrennt ist, den „Göttern der Sphäre, in der es weder Vorstellen noch Vorstellungslosigkeit giebt." Und endlich, an letzter Stelle, spricht das Sûtra von dem Mönch, „der also bei sich denkt: 'Wohlan, möchte ich durch den Untergang sündigen Wesens die sündenfreie Erlösung in Trachten und Weisheit noch in diesem Leben selbst erkennen, erschauen und in ihr meine Stätte finden. Der wird durch den Untergang sündigen Wesens die sündenfreie Erlösung in Trachten und Weisheit noch in diesem Leben selbst erkennen, erschauen und in ihr seine Stätte finden. Dieser Mönch, ihr Jünger, wird nirgends wiedergeboren."

Wir sehen, welches hier die Sankhâra sind, die über die Wiedergeburt des Menschen entscheiden: das innere Gestalten des Geistes, welches sich bald daran genügen lässt, den Sphären irdischer Hoheit entgegenzustreben, bald in reinerer Kraft zu Götterwelten bis hinauf zu den höchsten Höhen sich erhebt und in der Wiedergeburt das Wesen thatsächlich in diese Höhen emporträgt. Doch auch bis in die erhabensten Regionen reicht das Leiden. Der Wissende trachtet darum weder nach menschlicher noch nach göttlicher Glückseligkeit; sein Selbst-Gestalten richtet sich allein auf das Aufhören aller Gestaltung. Der Nichtwissende hingegen, getäuscht durch sein Nichtwissen vom Leiden alles Daseins, bürgert sich trachtend in der Welt des Vergänglichen ein. Wie der Brennstoff die Flamme nicht erlöschen lässt, hält dies auf endliche Ziele sich kehrende innere Gestalten seiner selbst das sterbende Wesen am Leben fest. Der Geist legt ein neues Gewand von Namen und Körperlichkeit an, und in einer neuen Existenz wiederholt sich der alte Kreislauf von Geburt und Alter, von Leiden und Sterben. —

Sein und Werden. Substanz und Gestaltung.

Wir haben die einzelnen Elemente der Causalitätsreihe zu deuten versucht; es bleibt uns übrig, das Ganze überschauend darzulegen, welche Auffassung von der Structur des Seins, wenn dieser Ausdruck zulässig erscheint, welche Antwort auf die Frage, was dazu gehört und was darin liegt, dass etwas sei, in dieser Formel und in den an dieselbe anknüpfenden anderweitigen Aeusserungen der buddhistischen Texte sich ausspricht. Doch müssen wir hier von vorn herein eine Einschränkung hinzufügen: nur darum soll es sich handeln, was in dieser sinnlichen, vergänglichen Ordnung der Dinge, in welcher wir leben, das Sein ausmacht. Der Frage, ob es für den Buddhismus über diese Form des Seins hinaus andre, unter eignen Gesetzen stehende Reiche des Lebens, ob es über dem Zeitlichen ein Ewiges giebt, darf hier noch nicht vorgegriffen werden.

Den geeigneten Ausgangspunkt für unsre Untersuchung bietet eine von der heiligen Tradition in den Mund Buddha's gelegte Rede über die Reflexionen, durch welche ein nach der Erlösung strebender Mönch zur Abwendung von Freude und Schmerz geführt wird[1]). Es heisst darin:

„In diesem Mönch, ihr Jünger, der also auf sich achtet und sein Bewusstsein beherrscht, der da unverwandt in heissem Streben und in der Arbeit an sich selbst verharrt, entsteht eine Lustempfindung[2]). Dann erkennt er Folgendes: 'In mir ist diese Lustempfindung entstanden; dieselbe ist aus einer Ursache entstanden, nicht ohne Ursache. Wo liegt diese Ursache? Sie liegt in diesem meinem Körper. Dieser aber mein Körper ist unbeständig, geworden (oder, gestaltet), durch

[1]) Saṃyuttaka Nikâya vol. II fol. jhu der Phayre'schen Handschrift.

[2]) Später folgt eine genau identische Auseinandersetzung über Schmerzempfindungen und Empfindungen, die weder Lust noch Schmerz sind.

Ursachen hervorgebracht. Eine Lustempfindung, deren Ursache in dem unbeständigen, gewordenen, durch Ursachen hervorgebrachten Körper liegt, wie sollte sie beständig sein?' So giebt er sich in Bezug auf den Körper sowohl wie auf die Lustempfindung der Betrachtung der Unbeständigkeit, der Vergänglichkeit, des Verschwindens, des Entsagens, des Aufhörens, des Aufgebens hin. Indem er in Bezug auf den Körper sowohl wie auf die Lustempfindung der Betrachtung der Unbeständigkeit u. s. w. sich hingiebt, lässt er ab von der auf den Körper und auf die Lustempfindung sich richtenden begehrenden Neigung."

Wer sich durch die ermüdende Umständlichkeit dieses Predigtstyls nicht abschrecken lässt, wird hier einer für das Gedankengebäude des Buddhismus höchst wichtigen Auffassung begegnen: der Gleichsetzung des Unbeständigen, Vergänglichen mit dem, was durch eine Wirkung der Causalität hervorgebracht ist. Die Causalität, oder, um das indische Wort (paṭiccasamuppâda) genauer wiederzugeben, das Entstehen (eines Dinges) in Abhängigkeit (von einem andern Dinge), stellt ein Verhältniss zwischen zwei Gliedern dar, von denen das eine und darum mit Nothwendigkeit auch das andre in keinem Augenblick sich selbst gleich ist. Es giebt kein der Ordnung der Causalität unterworfenes Sein, das nicht in ein Sichwandeln, in Geschehen sich auflöste. In dem fortwährenden, vom Naturgesetz der Causalität beherrschten Oscilliren zwischen Sein und Nichtsein liegt allein die Wirklichkeit der Dinge, welche den Inhalt dieser Welt ausmacht. „An eine Zweiheit, o Kaccâna," so lesen wir[1]), „pflegt diese Welt sich zu halten, an das 'Es ist' und an das 'Es ist nicht'. Wer aber, o Kaccâna, in Wahrheit und Weisheit es anschaut, wie die Dinge in der Welt entstehen, für den giebt es kein 'Es ist nicht' in dieser Welt. Wer, o Kaccâna, in Wahrheit und Weisheit es an-

[1]) Saṃyuttaka Nikâya vol. I, fol. dhî.

schaut, wie die Dinge in der Welt vergehen, für den giebt es kein 'Es ist' in dieser Welt . . . Leiden nur entsteht, wo etwas entsteht; Leiden vergeht, wo etwas vergeht. 'Alles ist', dies ist das eine Ende, o Kaccâna. 'Alles ist nicht,' dies ist das andre Ende. Von diesen beiden Enden fern bleibend, Kaccâna, verkündet in der Mitte der Vollendete die Wahrheit: „Aus dem Nichtwissen entstehen die Gestaltungen" — und es folgt nun der Wortlaut der Causalitätsformel. Die Welt ist der Weltprocess, und der Ausdruck dieses Weltprocesses, oder wenigstens der Seite des Processes, mit welcher allein der in Leiden befangene, nach der Erlösung trachtende Mensch es zu thun hat, ist die Causalitätsformel. Die Ueberzeugung von der in dieser Formel ausgesprochenen absoluten Gesetzmässigkeit, die den Weltprocess beherrscht, verdient als eines der wesentlichsten Elemente des buddhistischen Gedankenkreises hervorgehoben zu werden[1]).

Von Dingen oder von Substanzen, in dem Sinn eines in sich selbst ruhenden Daseins, wie wir ihn mit diesen Worten zu verbinden pflegen, kann für den Buddhismus nach dem Allen überhaupt nicht die Rede sein. Zur allgemeinsten Be-

---

[1]) Auf einem andern Gebiet beweist sich, wie hier beiläufig bemerkt werden möge, dieselbe durchaus rationalistische Denkweise des Buddhismus in seinen interessanten Versuchen, die Entstehung des Staates und der Stände pragmatisch zu construiren (Aggaññasutta, Dîgha Nikâya). Von einer in mystischen Tiefen wurzelnden Urverschiedenheit der Kasten, wie der Brahmanismus sie behauptete, ist hier nicht die Rede. Die Wesen besassen in der Vorzeit den Reis, von welchem sie lebten, gemeinsam. Später vertheilten sie ihn unter einander. Ein Wesen griff in das Eigenthum des andern über. Die Andern bestraften den Uebelthäter zuerst auf eigne Hand. Dann beschlossen sie: „Wir wollen ein Wesen ernennen, welches für uns den, der Schelte verdient hat, schilt, den, der Tadel verdient hat, tadelt, den, der Verbannung verdient hat, verbannt; dafür wollen wir ihm einen Theil von unserm Reis geben." So wurde der erste König auf Erden gewählt. Die Entstehung des Priesterstandes wird in ähnlichem Styl erklärt.

zeichnung jener Wesenheiten, deren gegenseitige Beziehung die Causalitätsformel ausdrückt, man könnte fast sagen, deren Sein eben das Stehen in jener gegenseitigen Beziehung ist, besitzt die Sprache der Buddhisten zwei Ausdrücke: Dhamma[1]) und Sankhâra: wir können etwa übersetzen: „Ordnung“ und „Gestaltung“ (S. 247). Beide Bezeichnungen sind wesentlich synonym; beide schliessen die Vorstellung ein, dass nicht sowohl ein Geordnetes, ein Gestaltetes, als vielmehr ein Sichordnen, ein Sichgestalten den Inhalt der Welt bildet: mit beiden ist für das Gefühl der Buddhisten unablösbar der Gedanke verbunden, dass jede Ordnung einer andern Ordnung, jede Gestaltung andern Gestaltungen Platz machen muss. Körperliche so gut wie geistige Entwicklungen, alle Empfindungen, alle Vorstellungen, alle Zustände, Alles was ist, d. h. Alles was sich zuträgt, ist ein Dhamma, ein Sankhâra. Wenn die alte Speculation alles Sein in den Âtman, das grosse unwandelbare Ich verlegt hatte, so wurde jetzt als ein Fundamentalsatz die Lehre aufgestellt: alle Dhamma sind Nicht-Ich[2]) (anattâ, Sansk. an-âtman); sie sind alle vergänglich[3]).

---

[1]) Das Wort Dhamma (Sansk. dharma, in der ältesten Sprache dharman) „Ordnung, Gesetz“ pflegt in der buddhistischen Sprache „Wesen, Begriff“ zu bedeuten, insofern das Wesen einer Sache gewissermassen ihr eignes immanentes Gesetz ist. So dient das Wort dann auch zur allgemeinsten Bezeichnung für die (von Buddha gepredigte) Lehre oder Wahrheit.

[2]) Man bemerke, dass nicht gesagt wird: „Es giebt kein Ich“, sondern nur: „die Dhamma — d. h. alles das was den Inhalt dieser Welt ausmacht — sind kein Ich.“

[3]) Sehr bezeichnend als der allgemeinste Ausdruck dieser Sätze sind die Verse 277—279 des Dhammapada. In ihnen findet zugleich die Synonymität von Dhamma und Sankhâra einen characteristischen Ausdruck. In den beiden ersten der völlig gleich gebauten drei Verse ist von den Sankhâra die Rede; im dritten Vers, wo aus metrischen Rücksichten eine Sylbe gespart werden muss, wird für Sankhâra Dhamma gesagt:

„Alle Sankhâra sind unbeständig: wenn er dies in Weisheit

Einmal über das andre kehrt in den heiligen Texten der Spruch wieder, den Gott Indra sprach, als Buddha in das Nirvâna einging: „Unbeständig wahrlich sind die Sankhâra, dem Entstehen und Vergehen unterthan; wie sie entstanden sind, so gehen sie unter; ihr Verschwinden ist Seligkeit.“

Man hat den Gegensatz der brahmanischen und der buddhistischen Auffassung von der Existenz der Dinge so ausgedrückt, dass jene im Begriff des Werdens nur das Sein, diese nur das Nichtsein erfasse. Wir ziehen es vor, jede Wendung, welche den Buddhismus das Nichtsein als die wahre Substanz der Dinge hinstellen liesse, zu vermeiden und uns dahin auszudrücken, dass die Speculation der Brahmanen in allem Werden das Sein, die der Buddhisten in allem scheinbaren Sein das Werden ergreift. Dort die causalitätslose Substanz, hier die substanzlose Causalität.

Wo die Quellen liegen, aus welchen diese Causalität ihr Recht und ihre Macht schöpft, fragt der Buddhismus nicht. Er lässt die Welt ebenso wenig von einem Gott geschaffen, wie von einer absoluten Substanz oder von einem schöpferischen Naturgrunde aus seinem Innern heraus enthüllt werden. Er nimmt ihr Dasein, das Wirken des Weltgesetzes als Thatsache hin. Wollte man, keineswegs in vollem Einklang mit den Denkgewohnheiten des Buddhismus selbst, aussprechen, was in diesem Reiche der Endlichkeit das Absolute — vielleicht sollten wir nur sagen, das Absoluteste — ist, könnte man als solches nur das regierende Weltgesetz der Causalität nennen. Wo es kein Sein giebt, sondern allein Geschehen, kann als

---

schaut, wendet er von dem Leiden sich ab; dies ist der Pfad der Reinheit.

„Alle Sankhâra sind voll Leiden: wenn er dies in Weisheit schaut, wendet er von dem Leiden sich ab; dies ist der Pfad der Reinheit.

„Alle Dhamma sind Nicht-Ich: wenn er dies in Weisheit schaut, wendet er von dem Leiden sich ab; dies ist der Pfad der Reinheit.“

das Erste und Letzte nicht eine Substanz, sondern nur ein Gesetz erkannt werden.

Ein Anfang in der Zeit, von welchem das Wirken dieses Gesetzes anhöbe, und eine Grenze im Raume, welche die von ihm beherrschte Welt einschlösse, lässt sich nicht absehen. Giebt es in der That keine solche Grenze? „Das hat der Erhabene nicht offenbart.“ „Ihr Jünger, denkt nicht Gedanken, wie die Welt sie denkt: 'Die Welt ist ewig oder die Welt ist nicht ewig. Die Welt ist endlich oder die Welt ist unendlich' ... Wenn ihr denkt, ihr Jünger, so mögt ihr also denken: 'Dies ist das Leiden;' ihr mögt denken: 'Dies ist die Entstehung des Leidens;' ihr mögt denken: 'Dies ist die Aufhebung des Leidens;' ihr mögt denken: 'Dies ist der Weg zur Aufhebung des Leidens'“ [1]).

Die Seele.

Erst in diesem Zusammenhang kann uns ein vielbesprochenes Dogma des Buddhismus vollkommen verständlich werden: die Läugnung der Seele.

Dass der Buddhismus die Existenz der Seele in Abrede stellt, ist nicht unrichtig, aber man darf dies nicht in einem Sinn verstehen, der diesem Gedanken irgendwie ein materialistisches Gepräge aufdrücken würde. Es liesse sich mit demselben Recht sagen, dass der Buddhismus die Existenz des Körpers läugnet. Der Körper wie die Seele existirt allein als ein Complex von mannichfaltig sich verschlingendem Entstehen und Vergehen; aber weder Körper noch Seele hat Existenz als eine in sich selbst geschlossene, in ihrer Innerlichkeit sich behauptende Substanz. Empfindungen, Vorstellungen und alle

[1]) Saṃyutta N., vol. III, fol. kyâ.

jene Vorgänge, die das innere Leben ausmachen, strömen in bunter Mannichfaltigkeit in einander; im Mittelpunkt dieser wechselnden Vielheit steht das Bewusstsein (viññâṇa), welches, wenn der Körper mit einer Stadt verglichen wird, als der Herr dieser Stadt angesprochen werden kann[1]). Aber generell verschieden von den Vorstellungen oder Empfindungen, deren Kommen und Gehen es zugleich überschaut und beherrscht, ist auch das Bewusstsein nicht; es ist auch ein Sankhâra und wie alle andern Sankhâra ist es wandelbar und substanzlos. Wir müssen uns der uns gewohnten Vorstellungsweise hier völlig entäussern. Pflegen wir unser Innenleben nur dann als ein verständliches gelten zu lassen, wenn wir seinen wechselnden Inhalt, jedes einzelne Gefühl, jeden einzelnen Act des Willens in Beziehung auf ein und dasselbe bleibende Ich betrachten dürfen, so ist diese Art zu denken dem Buddhismus von Grund aus widerstrebend. Hier wie überall verwirft er den Halt, welchen wir dem Treiben der gehenden und kommenden Ereignisse durch die Vorstellung einer Substanz, an oder in welcher jene sich ereignen könnten, zu geben lieben. Ein Sehen, ein Hören, ein Sichbewusstwerden, vor Allem ein Leiden findet statt; eine Wesenheit aber, die das Sehende, Hörende, Leidende wäre, erkennt die buddhistische Lehre nicht an.

Es sei gestattet, hier ausnahmsweise das Gebiet der heiligen Texte zu überschreiten und die sehr klaren Aeusserungen her-

[1]) Saṃyuttaka Nikâya vol. II fol. jo; Milindapañha p. 62. — Man vergleiche auch folgende in den heiligen Texten öfters wiederholte Stelle (z. B. im Sâmaññaphala Sutta): „Dies ist mein Körper, der materielle, aus den vier Elementen gebildete, von Vater und Mutter erzeugte . . ., jenes aber ist mein Bewusstsein, welches an demselben festhaftet, an ihn gebunden ist. Wie ein Edelstein, schön und edel, achtflächig, wohl bearbeitet, hell und rein, mit aller Vollkommenheit geschmückt, an dem ein Band befestigt ist, ein blaues oder gelbes, ein rothes oder weisses oder ein gelbliches Band,“ u. s. w.

anzuziehen, welche wir über diesen Kreis von Problemen in einem späteren, nach manchen Seiten hin ungemein merkwürdigen Dialog, den „Fragen des Milinda“ finden. In den Jahrhunderten, die auf den für die Geschichte Indiens so hochbedeutsamen Inderzug Alexanders folgten — in jenen Zeiten, deren Spur die griechischen in Indien geschlagenen Münzen und die halbhellenischen Gestalten alter buddhistischer Reliefs uns vor Augen stellen — kann es im Induslande nicht an Begegnungen redegewandter Griechen mit indischen Mönchen und Dialektikern gefehlt haben, und die buddhistische Literatur hat eine Erinnerung an diese Begegnungen eben in jenem Dialog bewahrt, der den Namen des Yavanakönigs Milinda, das ist des Ionier- oder Griechenfürsten Menandros (ca. 100 vor Chr.) trägt.

König Milinda[1]) sagt zu dem grossen Heiligen Nâgasena: „Wie kennt man dich, o Ehrwürdiger, welches ist dein Name, Herr?“

Der Heilige erwidert: „Ich werde Nâgasena genannt, o grosser König; aber Nâgasena, grosser König, ist nur ein Name, eine Benennung, eine Bezeichnung, ein Ausdruck, ein blosses Wort; ein Subjekt findet sich hier nicht.“

Da sprach König Milinda: „Wohlan, mögen die fünfhundert Yavana und die achtzig Tausende von Mönchen es hören; dieser Nâgasena sagt: 'Ein Subjekt findet sich hier nicht.' Kann man dem seinen Beifall geben?“

Und König Milinda sprach weiter zum ehrwürdigen Nâgasena: „Wenn, o ehrwürdiger Nâgasena, ein Subjekt sich nicht findet, wer ist es denn, der euch spendet, was ihr bedürft, Kleidung und Speise, Wohnstätten und Arzenei für die Kranken? Wer ist es, der alle diese Dinge geniesst? Der in Tugenden wandelt? Der an sich selbst arbeitet? Der den

---

[1]) Milindapañha S. 25 fgg. Ich gestatte mir bei der Uebersetzung die Weglassung einiger unwesentlicher Wiederholungen.

Pfad und die Frucht der Heiligkeit erreicht? Der das Nirvâna erreicht? Der mordet? Der stiehlt? Der in Lüsten wandelt? Der lügt? Der trinkt? Der die fünf Todsünden begeht? So giebt es denn kein Gutes und kein Böses; es giebt keinen Thäter und keinen Urheber guter und böser Thaten; edle That und arge That bringt keinen Lohn und trägt keine Frucht. Wenn Jemand dich tödtete, ehrwürdiger Nâgasena, selbst der begienge keinen Mord.

„Sind, o Herr, die Haare Nâgasena?"

„Nein, grosser König."

„Sind Nägel oder Zähne, Haut oder Fleisch oder Knochen Nâgasena?"

„Nein, grosser König."

„Ist, o Herr, die Körperlichkeit Nâgasena?"

„Nein, grosser König."

„Sind die Empfindungen Nâgasena?"

„Nein, grosser König."

„Sind die Vorstellungen, die Gestaltungen, das Bewusstsein Nâgasena?"

„Nein, grosser König."

„Oder, Herr, die Verbindung von Körperlichkeit, Empfindungen, Vorstellungen, Gestaltungen und Bewusstsein, ist dies Nâgasena?"

„Nein, grosser König."

„Oder, Herr, ausserhalb der Körperlichkeit und der Empfindungen, der Vorstellungen, Gestaltungen und des Bewusstseins, giebt es da einen Nâgasena?"

„Nein, grosser König."

„Wo immer ich also auch frage, Herr, nirgends finde ich einen Nâgasena. Ein blosses Wort, Herr, ist Nâgasena. Was ist denn Nâgasena? Falsch, Herr, redest du und lügst; es giebt keinen Nâgasena."

Da sprach der ehrwürdige Nâgasena zum König Milinda also: „Du bist, grosser König, an alle Bequemlichkeit fürst-

lichen Lebens, an die höchste Bequemlichkeit gewöhnt. Wenn du nun, grosser König, um die Mittagsstunde auf dem heissen Boden, auf dem brennenden Sande zu Fuss einhergehst und auf die scharfen Steine, Kies und Sand trittst, so schmerzen deine Füsse; dein Leib ermüdet, dein Geist wird verstimmt; es entsteht ein mit Unlust verbundenes Bewusstsein des körperlichen Zustandes. Bist du zu Fuss gekommen oder zu Wagen?"

„Ich gehe nicht zu Fuss, Herr; zu Wagen bin ich hergekommen."

„Wenn du zu Wagen gekommen bist, grosser König, so erkläre mir den Wagen: Ist die Deichsel der Wagen, grosser König?"

Und nun kehrt der Heilige gegen den König die vorher von diesem selbst angewandte Argumentation. Nicht die Deichsel und nicht die Räder, nicht der Wagenkasten und nicht das Joch ist der Wagen. Der Wagen ist auch nicht die Verbindung aller dieser Bestandtheile oder etwas Andres ausser denselben. „Wo immer ich also auch frage, grosser König, nirgends finde ich den Wagen. Ein blosses Wort, o König, ist der Wagen. Was ist denn der Wagen? Falsch, König, redest du und lügst; es giebt keinen Wagen. Du bist, o grosser König, Oberherr über ganz Indien. Vor wem fürchtest du dich denn, dass du die Unwahrheit redest? Wohlan, mögen die fünfhundert Yavana und die achtzig Tausende von Mönchen es hören. Dieser König Milinda hat gesagt: 'Zu Wagen bin ich hergekommen'. Da sprach ich: 'Bist du zu Wagen gekommen, grosser König, so erkläre mir den Wagen'. Er aber vermag den Wagen nicht aufzuzeigen. Kann man dem seinen Beifall geben?"

Als er also redete, riefen die fünfhundert Yavana dem ehrwürdigen Nâgasena Beifall und sprachen zum König Milinda: „Jetzt, grosser König, rede, wenn du kannst."

König Milinda aber sprach zum ehrwürdigen Nâgasena:

„Ich rede nicht die Unwahrheit, ehrwürdiger Nâgasena. In Bezug auf Deichsel und Achse, Räder, Wagenkasten und Stange wird der Name, die Benennung, die Bezeichnung, der Ausdruck, das Wort 'Wagen' gebraucht."

„Wohl fürwahr, grosser König, kennst du den Wagen. So wird auch, o König, in Bezug auf meine Haare, meine Haut und Knochen, auf Körperlichkeit, Empfindungen, Vorstellungen, Gestaltungen und Bewusstsein der Name, die Benennung, die Bezeichnung, der Ausdruck, das Wort 'Nâgasena' gebraucht; ein Subjekt aber im strengen Sinne des Worts findet sich hier nicht. So hat auch, o grosser König, die Nonne Vajirâ vor dem Erhabenen (Buddha) geredet:

'Wie da, wo die Theile des Wagens zusammenkommen, man das Wort 'Wagen' braucht, so ist auch, wo die fünf Gruppen[1]) sind, die Person da; so ist die gemeine Meinung'."

„Herrlich, ehrwürdiger Nâgasena! Wunderbar, ehrwürdiger Nâgasena! Gar mannichfaltige Fragen kamen mir in den Sinn, und du hast sie gelöst. Lebte Buddha, er würde dir Beifall rufen. Schön, schön, Nâgasena; gar mannichfaltige Fragen kamen mir in den Sinn, und du hast sie gelöst."

Wir haben diesen Passus der „Fragen des Milinda" zur Mittheilung gewählt, weil er eingehender und klarer, als es in den kanonischen Texten geschieht, gegen die Vorstellung von einer Seelensubstanz polemisirt. Der Sache nach aber stehen die alten Texte selbst durchaus auf dem gleichen Boden, und der Dialog unterlässt nicht, dies zu constatiren, indem er die kanonischen Bücher ausdrücklich citirt. Obgleich der Milinda-Pañha offenbar im Nordwesten der indischen Halbinsel geschrieben ist, die heiligen Texte dagegen uns in der Gestalt vorliegen, wie sie in den Klöstern Ceylons aufbewahrt wurden und noch werden, sind doch die in jenem Dialog ci-

[1]) Die fünf Gruppen der Elemente, die das Dasein eines Wesens ausmachen: Körperlichkeit, Empfindungen, Vorstellungen, Gestaltungen, Bewusstsein.

tirten Worte der Nonne Vajirâ in diesen Texten in der That nachweisbar. Es ist mir gelungen, sie dort wiederzufinden[1]), und der Zusammenhang, in welchem sie auftreten, giebt die Gewähr, dass jene Unterredung des heiligen Nâgasena und des Griechenkönigs Menandros über das Subjekt die alte Kirchenlehre getreu wiedergiebt. Mâra, der Versucher, der die Menschen durch Irrthum und Ketzerei zu verwirren trachtet, erscheint vor einer Nonne und spricht zu ihr: „Durch wen Persönlichkeit geschaffen ist, du bist es, der Schöpfer der Person; die Person, die da entsteht, du bist sie; du bist die Person, die vergeht." Sie antwortet: „Wie meinst du, dass eine Person sei, Mâra? Falsch ist deine Lehre. Nur ein Haufen wandelbarer Gestaltungen (Sankhâra) ist dies; nicht findet sich hier eine Person. Wie da, wo die Theile des Wagens zusammenkommen, man das Wort 'Wagen' braucht, so ist auch, wo die fünf Gruppen sind, die Person da; so ist die gemeine Meinung. Leiden allein ist es, was entsteht, Leiden, was da ist und was vergeht; nichts andres als Leiden entsteht; nichts andres als Leiden verschwindet wieder."

Das Denken hat das steinerne, sich selbst gleiche Sein des Brahmanismus zerschlagen; hier ergreift es klar bewusst die letzte Consequenz seiner That: ist es das schlechthin rastlose Fliessen der Dinge, was Leiden schafft, so kann man nicht mehr sagen, dass ich leide, dass du leidest; es bleibt allein die Gewissheit über, dass Leiden da ist, oder besser noch, dass Leiden entstehend und vergehend sich zuträgt. Denn der Strom der erscheinenden und wieder verschwindenden Sankhâras duldet kein Ich und kein Du, nur einen Schein des Ich und Du, den die Menge in ihrer Täuschung mit dem Namen der Persönlichkeit anspricht[2]).

---

[1]) Im Bhikkhunî Saṃyutta, Saṃy. Nik. vol. I fol. ghai'-gho.

[2]) Die Schwierigkeit, diese Lehre von dem Nichtvorhandensein eines Subjekts in dem Kreise der leiblich-geistigen Attribute des Menschen mit dem Glauben an die sittliche Vergeltung unsrer Thaten in

Die Phantasie, welche im Dienst des forschenden Gedankens Abbilder und Symbole gestaltloser Ideen in der Gestaltenwelt der Natur aufsucht, hat zu allen Zeiten da wo es galt, ein Sein vorstellig zu machen, dessen Wesen Bewegung ist, nach zwei Bildern mit besonderer Vorliebe gegriffen: den strömenden Fluthen des Wassers und der sich selbst verzehrenden Flamme. Beide Anschauungen treten in den dunklen Sprüchen des grossen Zeitgenossen Buddha's, der in seiner Auffassung vom Sein der Dinge ihm näher als irgend ein andrer unter den griechischen Denkern verwandt ist, des Herakleitos, immer wieder in den Vordergrund: „Alles fliesst;" das All ist „ein ewig lebendes Feuer". Auch die Bildersprache des Buddhismus hat Beides, den Strom und die Flamme, als Symbole der ruhelosen Bewegung in allem Dasein ergriffen. Darin aber unterscheidet sich das buddhistische Bild von dem des Ephesiers, dass der Buddhismus, jedem metaphysischen Interesse fremd, welches nicht in einem ethischen Interesse wurzelt, in den Anschauungen des Wassers und der Flamme nicht die blosse Bewegung, das nackte Werden allein, sondern vor Allem die dem Menschenleben

---

Einklang zu bringen, hat man wohl gefühlt. „Ist die Körperlichkeit nicht das Ich, sind Empfindungen, Vorstellungen, Gestaltungen, Bewusstsein nicht das Ich, welches Ich soll dann durch die Werke, die doch das Nicht-Ich thut, berührt werden?" so fragt ein Mönch. Buddha tadelt die Frage: „Mit deinen Gedanken, die unter der Herrschaft des Begehrens stehen, meinst du des Meisters Lehre überholen zu können." (Saṃyutta Nikâya vol. I fol. du). Thatsächlich lässt sich der Buddhismus in dem Glauben, dass Lohn und Strafe unsrer Thaten uns treffen, durch die metaphysische Frage über die Identität des Subjekts nicht beirren. Wenn uns in unserm jetzigen Dasein Dies oder Jenes widerfährt, ist dies eine Folge davon, dass wir in einer vergangenen Existenz Dies oder Jenes gethan haben: in diesem einfachen, allverständlichen Glauben wird, unbekümmert um theoretische Schwierigkeiten, durchaus die Anschauung festgehalten, dass der, welcher eine böse That begeht, und der, welcher die Strafe dafür leidet, dieselbe Person ist.

verhängnissvolle vernichtende Gewalt dieser Bewegung, dieses Werdens erfasst. Vier grosse Fluthen giebt es, die zerstörend über die Menschenwelt hereinbrechen: die Fluth der Lust, die Fluth des Werdens, die Fluth des Irrthums, die Fluth des Nichtwissens. „Das Meer, das Meer: so spricht, ihr Jünger, ein Weltkind, das die Lehre nicht vernommen hat. Das aber, ihr Jünger, ist es nicht, was in der Ordnung des Heiligen das Meer genannt wird; dies ist nur eine grosse Menge Wasser, eine grosse Wasserfluth. Das Auge des Menschen ist das Meer, ihr Jünger; die sichtbaren Dinge sind das Wüthen dieses Meeres. Wer die Meereswuth der sichtbaren Dinge überwunden hat, von dem, ihr Jünger, heisst es: Das ist ein Brahmane, der in seinem Innern das Meer des Auges mit seinen Wogen, mit seinen Strudeln, mit seinen Tiefen, mit seinen Ungeheuern durchschifft hat; er hat das Ufer erreicht; er steht auf festem Lande.“ (Es folgt dasselbe vom Meer des Gehörs und der andern Sinne). „Also redete der Erhabene; als der Vollendete so geredet hatte, sprach der Meister weiter also:

'Wenn du dies Meer mit seinen Wasserschlünden,
Voll Wogen, voll Tiefen, voll Ungeheuern
Durchschifft hast, ist Weisheit und Heiligkeit dein Theil;
Das Land hast du, du hast des Weltalls Ziel erreicht'.“ [1])

Kein andres Bild aber schickte sich dem Buddhismus so vollkommen zum Ausdruck für die Natur des Seins, wie das Bild der Flamme, die in scheinbar ruhiger Sichselbstgleichheit verharrend doch nur ein fortwährendes Sichselbsterzeugen und Sichselbstvernichten ist, und in welcher zugleich, für den Inder mit noch überzeugenderer Realität als für uns, die quälende Gluthmacht sich verkörpert, der Feind der segensreichen Kühle, der Feind von Glück und Frieden. „Wie, wo es Hitze giebt, auch Kühle gefunden wird, so muss, da es

---

[1]) Saṃyutta Nikâya, vol. II, fol. chi.

das dreifache Feuer giebt — das Feuer von Liebe, Hass und Bethörung — auch das Erlöschen des Feuers (Nirvâna) gesucht werden[1])." — „Alles, ihr Jünger, steht in Flammen. Und was Alles, ihr Jünger, steht in Flammen? Das Auge steht in Flammen, u. s. w. Wodurch ist es entzündet? Durch das Feuer der Liebe, durch das Feuer des Hasses, durch das Feuer der Bethörung ist es entzündet; durch Geburt, Alter und Tod, Schmerz und Klagen, Kummer, Leid und Verzweiflung ist es entzündet; also rede ich[2])." — „Die ganze Welt steht in Flammen; die ganze Welt ist in Rauch gehüllt, die ganze Welt wird vom Feuer verzehrt; die ganze Welt erbebt[3])."

Wichtiger aber als die Verwendung des Vergleichs vom Feuer nach der ethischen Seite hin, ist uns hier seine Heranziehung zur Verbildlichung der metaphysischen Natur des Seins als eines steten Processes. Erst jüngere Texten arbeiten diesen Vergleich zu völliger Klarheit durch; er selbst aber ist schon in den heiligen Schriften vorhanden, wenn man auch fühlt, wie der Gedanke hier noch mit dem Ausdruck zu kämpfen hat. Die Wesen gleichen einer Flamme; ihr Dasein, ihr Wiedergeborenwerden ist ein flammendes Sichanheften, Sichhineinfressen in den Brennstoff, den die Welt der Vergänglichkeit bietet. Wie die Flamme, am Winde haftend, vom Winde getragen, auch Fernes entzündet, so dringt das flammengleiche Dasein der Wesen im Augenblick der Wiedergeburt in weite Fernen; hier legt das Wesen den alten Leib ab, dort bekleidet es sich mit einem neuen Leibe. Wie der Wind die Flamme, so trägt der Durst, der am Dasein haftet, die Seele von einer Existenz zur andern[4]).

[1]) Buddhavaṃsa.

[2]) Mahâvagga I, 21. S. oben S. 185 fg.

[3]) Saṃyutta Nikâya vol. I, fol. ghai.

[4]) S. den oben (S. 239) angeführten Dialog Buddha's und des Mönches Vaccha.

In dem oben erwähnten Dialog „die Fragen des Milinda“ [1]) kommt das Gespräch auf das Problem der Identität oder Nicht-Identität des Wesens in seinen verschiedenen Existenzen. Der heilige Nâgasena sagt: es ist nicht dasselbe Wesen und es sind auch nicht verschiedene Wesen, die in der Reihe der Existenzen einander ablösen. „Gieb ein Gleichniss,“ spricht König Milinda. „Wie wenn ein Mann, o grosser König, eine Leuchte anzündete, würde sie nicht die Nacht hindurch brennen?“ — „Ja, Herr, sie würde die Nacht hindurch brennen.“ — „Wie nun, o grosser König, ist die Flamme in der ersten Nachtwache identisch mit der Flamme in der mittleren Nachtwache?“ — „Nein, Herr.“ — „Und die Flamme in der mittleren Nachtwache, ist sie identisch mit der Flamme in der letzten Nachtwache?“ — „Nein, Herr.“ — „Wie denn aber, o grosser König, war die Leuchte in der ersten Nachtwache eine andre, in der mittleren Nachtwache eine andre, in der letzten Nachtwache eine andre?“ — „Nein, Herr, an demselben Stoffe haftend hat sie die ganze Nacht gebrannt.“ — „So auch, o grosser König, schliesst sich die Kette von Wesenselementen (Dhamma) zusammen: das eine entsteht, das andre vergeht. Ohne Anfang, ohne Ende schliesst sich der Kreis; darum ist es weder dasselbe Wesen noch ein andres Wesen, welches sich zuletzt dem Bewusstsein darstellt.“

Sein, können wir sagen, ist der von dem Causalitätsgesetz beherrschte Process des in jedem Augenblick sich verzehrenden und neu erzeugenden Geschehens. Was wir ein beseeltes Wesen nennen, ist ein einzelnes Glied in dem Reiche dieses Geschehens, eine Flamme in diesem Feuermeer. Wie in dem Verzehren immer frischen Brennstoffes die Flamme sich erhält, so erhält sich in dem Zuströmen und Hinschwinden immer neuer Elemente aus dem Reiche der Sinnenwelt jene

[1]) S. 40.

Continuität des Wahrnehmens, Empfindens, Trachtens, Leidens, die dem irrenden, durch den Schein ruhiger Sichselbstgleichheit getäuschten Blick als ein Wesen, als ein Subjekt sich darstellt.

Der Heilige. Das Ich. Das Nirvâna.

Unter dem Baume der Erkenntniss sitzend spricht Buddha bei sich selbst: „Schwer wird es der Menschheit zu erfassen sein, das Gesetz der Causalität, die Verkettung von Ursachen und Wirkungen. Und auch dies wird ihr gar schwer zu erfassen sein, das Zurruhekommen aller Gestaltungen, das Ablassen von allem Irdischem, das Erlöschen des Begehrens, das Aufhören des Verlangens, das Ende, das Nirvâna.“ Diese Worte zerlegen den Kreis, welchen das buddhistische Denken beschreibt, in seine beiden natürlichen Hälften. Auf der einen Seite die irdische Welt, beherrscht von dem Gesetz der Causalität. Auf der andern Seite — ist es das Ewige? ist es das Nichts? Wir mögen zweifeln. Wir wissen vorerst nur, dass es das Reich ist, über welches das Gesetz der Causalität keine Macht hat.

Unsre Darstellung folgt dieser so klar vorgezeichneten Zweitheilung.

Aus den Flammen des Werdens, Vergehens, Leidens rettet sich der Gläubige, Erkennende in die Welt des „Erlöschens“ (Nirvâna), in die kühle Stille ewigen Friedens. Er überwindet das Nichtwissen und befreit sich damit von den leidenvollen Früchten desselben, welche durch die Naturnothwendigkeit des Causalitätsgesetzes mit ihm verknüpft sind. Er erkennt die vier heiligen Wahrheiten, und „indem er also erkennt und schaut, wird seine Seele von dem Elend der Lust befreit, von dem Elend des Werdens befreit, von dem Elend des Irrthums befreit, von dem Elend des Nichtwissens befreit.

In dem Erlösten entsteht das Wissen von seiner Erlösung; vernichtet ist die Wiedergeburt, erfüllt die Satzung, gethan die Pflicht, keine Rückkehr giebt es mehr zu dieser Welt: also erkennt er."

Der Jünger Buddha's erhofft diese Seligkeit nicht erst für das Jenseits. Wer das Nichtwissen überwunden, das Begehren von sich abgethan hat, geniesst schon hienieden den höchsten Lohn. Mag sein äusseres Dasein noch in der Welt des Leidens befangen sein; er weiss, dass nicht er es ist, den das Kommen und Gehen der Sankhâras berührt. Die buddhistische Spruchweisheit legt zu unzähligen Malen dem Heiligen, der noch auf Erden wandelt, den Besitz des Nirvâna bei:

„Der Jünger, der Lust und Begier von sich abgethan hat, der weisheitsreiche, er hat hienieden die Erlösung vom Tode erreicht, die Ruhe, das Nirvâna, die ewige Stätte."

„Wer den unwegsamen, schweren Trugpfaden des Sansâra entronnen ist, wer hinübergedrungen ist und das Ufer erreicht hat, in sich selbst versenkt, ohne Wanken, ohne Zweifeln, wer vom Irdischen sich gelöst und das Nirvâna erlangt hat, den nenne ich einen wahren Brahmanen[1])."

Es ist nicht eine Anticipation der Sprache, sondern es ist der absolut exacte Ausdruck des dogmatischen Gedankens, wenn nicht das Jenseits allein, welches den erlösten Heiligen erwartet, sondern schon die Vollendung, deren er im Diesseits theilhaftig ist, als Nirvâna benannt wird. Was erlöschen

---

[1]) Suttasangaha fol. cû; Dhammapada 414. Die Prosatexte enthalten sehr zahlreiche ähnliche Aeusserungen. So richtet ein brahmanischer Asket an Sâriputta die Frage: „Nirvâna, Nirvâna, so sagt man, Freund Sâriputta. Was aber ist das Nirvâna, Freund?" „Der Untergang der Lust, der Untergang des Hasses, der Untergang der Verwirrung, das, o Freund, wird Nirvâna genannt." — Gleich darauf folgt in derselben Weise die Frage: „Heiligkeit, Heiligkeit (arahatta), so sagt man," u. s. w. Die Antwort ist wörtlich der vorigen gleich (Saṃy. Nik. II, ñaṃ).

sollte, ist erloschen, das Feuer der Lust, des Hasses, der Verwirrung. In wesenloser Ferne liegt Fürchten wie Hoffen; das Wollen, das Sichanklammern an den Wahn der Ichheit ist überwunden, wie der Mann die thörichten Wünsche der Kindheit von sich abwirft. Was macht es da, ob das vergängliche Dasein, dessen Wurzel vernichtet ist, noch auf Augenblicke oder auf Weltalter sein gleichgültiges Scheinleben fortsetzt? Will der Heilige schon jetzt seinem Dasein ein Ende machen, mag er es thun, aber die Meisten harren aus, bis die Natur ihr Ziel erreicht hat; von ihnen gelten die Worte, die dem Vornehmsten unter den Jüngern Buddha's in den Mund gelegt werden: „Ich verlange nicht nach Tod, ich verlange nicht nach Leben; ich warte, bis die Stunde kommt, wie ein Knecht, der seinen Lohn erwartet. Ich verlange nicht nach Tod, ich verlange nicht nach Leben; ich warte, bis die Stunde kommt, bewusst und wachen Geistes[1]."

Will man also den Punkt genau bezeichnen, wo für den Buddhisten das Ziel erreicht ist, so hat man nicht auf das Eingehen des sterbenden Vollendeten in das Reich des Ewigen — sei dies nun das ewige Sein oder das ewige Nichts — hinzublicken, sondern auf den Augenblick seines irdischen Lebens, wo er den Stand der Sündlosigkeit und Leidlosigkeit erlangt hat; dies ist das wahre Nirvâna. Lässt der buddhistische Glaube wirklich das Dasein des Heiligen in das Nichts münden — wir werden uns sogleich der Frage zuwenden, ob er dies that — so ist doch ganz und gar nicht das Eingehen in das Nichts um des Nichts willen dem Buddhisten Gegenstand der Sehnsucht gewesen. Das Ziel, nach dem er strebte, war, wir müssen dies immer von Neuem wiederholen, einzig die Erlösung aus der leidenvollen Welt des Entstehens und Vergehens. Dass diese Erlösung in das Nichts hinüberführen solle, darauf richtete sich das religiöse Verlangen nicht eigens

[1]) Milindapañha p. 45, vgl. Therag. fol. ko.

und ausdrücklich, sondern, wenn man anders überhaupt dies lehrte, so sprach man darin höchstens die gleichgültige, zufällige Consequenz metaphysischer Erwägungen aus, welche der Annahme einer ewig sich gleichbleibenden seligen Existenz entgegenstanden. In dem religiösen Leben, in der Stimmung, welche in der alten buddhistischen Gemeinde herrschte, hat der Gedanke des Nichts keine Bedeutung gehabt. „Wie das grosse Meer, ihr Jünger, nur von einem Geschmack durchdrungen ist, von dem Geschmack des Salzes, also ist auch, ihr Jünger, diese Lehre und diese Ordnung nur von einem Geschmack durchdrungen, von dem Geschmack der Erlösung."

Nicht unsre Speculation soll entdecken wollen, was in einem Glauben das Wesentliche ist; dies zu bestimmen sollen wir den Bekennern eines jeden Glaubens selbst überlassen, und die geschichtliche Forschung soll aufzeigen, wie sie es bestimmt haben. Wenn man den Buddhismus als eine Religion des Nichts bezeichnet und ihn von hier aus als von dem eigentlichen Kernpunkt seines Wesens zu entwickeln versucht hat, so hat man es in der That erreicht, an dem, was Buddha selbst und den alten Gemeinden seiner Jünger die Hauptsache gewesen ist, ganz und gar vorbeizugreifen.

Ist der Heilige am Ziele seines irdischen Lebens angelangt, so gilt von ihm, was ein alter Text[1]) von Buddha sagt: „Der Leib des Vollendeten, ihr Jünger, besteht, abgeschnitten von dem Strome des Werdens. So lange sein Leib besteht, so lange werden Götter und Menschen ihn schauen; zerbricht sein Leib, ist sein Leben abgelaufen, werden Götter und Menschen ihn nicht mehr schauen." Wenn bei Wesen, welche in der Seelenwanderung befangen sind, das Bewusstsein (viññâṇa), aus dem Sterbenden entweichend, zum Keim eines neuen Daseins wird, so erlischt das Bewusstsein des sterbenden

[1]) Brahmajâlasutta (am Ende).

Heiligen ohne Rest. „Zerbrochen ist der Leib," sagt Buddha, als einer der Jünger in das Nirvâna eingegangen ist, „erloschen ist das Vorstellen; die Empfindungen alle sind dahin geschwunden. Die Gestaltungen haben ihre Ruhe gefunden; das Bewusstsein ist zur Rüste gegangen[1])."

Als der ehrwürdige Godhika sich selbst durch Oeffnen einer Ader den Tod gegeben hat, sehen die Jünger um seinen Leichnam eine finstere Rauchwolke sich nach allen Seiten hin und her bewegen. Sie fragen Buddha, was der Rauch bedeutet. „Das ist Mâra, der Böse, ihr Jünger," erwidert Buddha; „er sucht das Bewusstsein Godhika's des edlen: 'Wo hat das Bewusstsein Godhika's des edlen seine Stätte gefunden?' Godhika aber der edle ist in das Nirvâna eingegangen; nirgends weilt sein Bewusstsein[2])."

Bedeutet dies Ende irdischen Daseins zugleich das Ende des Daseins überhaupt? Ist es das Nichts, welches den sterbenden Vollendeten in sein Reich aufnimmt?

Schritt für Schritt haben wir uns den Boden bereitet, um jetzt an diese Frage herantreten zu können.

Man hat gemeint, schon in dem Wort Nirvâna, d. h. „Verlöschen", die Antwort auf dieselbe enthalten zu finden. Es schien die nächstliegende Deutung, dass das Verlöschen ein Verlöschen des Daseins im Nichts ist. Gegen ein so kurzes Abthun der Frage aber wurden bald berechtigte Zweifel laut. Von einem Verlöschen liess sich ja auch da sprechen — und ist von den Indern unbestreitbar auch da gesprochen worden — wo das Sein nicht vernichtet war, sondern wo es von der Flammengluth des Leidens befreit den Weg zur kühlen Ruhe einer

1) Udâna (Phayre MS.) fol. ṅu.

2) Saṃyutta Nikâya vol. I fol. ghî'. Die Geschichte wird auch im Commentar zum Dhammapada S. 255 erzählt.

leidenlosen Seligkeit gefunden hatte[1]). Es war vor Allen Max Müller, der den Begriff des Nirvâna als der Vollendung, nicht aber als einer Aufhebung des Daseins mit warmer Beredsamkeit vertheidigt hat[2]). Seine Meinung ist, dass, wenn auch spätere buddhistische Metaphysiker unzweifelhaft im Nichts das höchste Ziel alles Strebens gesehen haben, doch die ursprüngliche Lehre Buddha's und der alten Jüngergemeinden eine andre war: für sie bedeutete das Nirvâna nichts andres als das Eingehen des Geistes zu seiner Ruhe, als eine ewige Seligkeit, die von den Freuden der vergänglichen Welt so himmelweit entfernt ist wie von ihrem Leide. Würde nicht, so fragt Max Müller, eine Religion, die zuletzt beim Nichts anlangt, aufhören, eine Religion zu sein? Sie wäre nicht mehr, was jede Religion sein soll und sein will, eine Brücke vom Endlichen zum Unendlichen, sondern sie wäre ein trügerischer Steg, der plötzlich abbricht und den Menschen eben da, wo er das Ziel des Ewigen erreicht zu haben wähnt, in den Abgrund des Nichts hinabstürzen lässt.

Wir folgen dem berühmten Forscher nicht, wenn er den Grenzen zwischen Möglichem und Unmöglichem in der Entwicklung der Religionen nachforscht. In der schwülen, träumerischen Stille Indiens werden und wachsen die Gedanken, wächst auch alles Ahnen und Sinnen anders, als in der kühlen Luft des Westens. Vielleicht lässt sich dort verstehen, was hier nicht zu verstehen wäre, und erreichen wir einen Punkt,

---

1) Wie durchaus allgemein Nirvâna in der Sprechweise jener Zeit das höchste Heil, ohne Beziehung auf Untergang der Existenz, bezeichnete, geht sehr klar aus folgender Stelle hervor, in welcher die auf irdischen Genuss gerichtete Ansicht vom höchsten Gut besprochen wird: „Es giebt, ihr Jünger, manche Samanas und Brahmanen, welche also lehren und also glauben: Wenn das Ich mit den Genüssen aller fünf Sinne begabt und ausgestattet sich bewegt, dann hat dieses Ich, in der sichtbaren Welt weilend, das höchste Nirvâna erlangt.“ (Brahmajâlasutta.)

2) Einleitung zu Rogers, Buddhaghosha's Parables, S. XXXIX fg.

der für uns das Ende des Verstehens bezeichnet, werden wir Manches als Unverstandenes stehen und gelten lassen und der Zukunft warten, die uns der Lösung des Räthsels näher führen mag.

Die Untersuchungen Max Müller's, welchen damals der Natur der Sache nach nur ein Theil der in diesem Zusammenhang bedeutsamen Texturkunden zu Grunde gelegt werden konnte, verfehlten nicht, in dem Lande, welches bis auf den heutigen Tag buddhistisches Wesen und Wissen am getreusten bewahrt hat, in Ceylon, die Aufmerksamkeit auch der eingebornen Gelehrten auf sich zu ziehen. Und so sind durch das Zusammenarbeiten trefflicher ceylonesischer Kenner der buddhistischen Literatur, wie namentlich des verstorbenen James d'Alwis, und europäischer Forscher, unter denen wir vor Andern Childers, Rhys Davids und Trenckner zu nennen haben, die literarischen Materialien für die Erforschung des Nirvâna-Dogmas reichlich zu Tage gefördert und scharfsinnig verwerthet worden. Ich habe die Sammlungen, welche wir diesen Gelehrten verdanken, zu vervollständigen gesucht, indem ich die sämmtlichen in den Lehrreden Buddha's wie in den Schriften über das Gemeinderecht niedergelegten Zeugnisse des heiligen Palicanon einer Durchsicht unterworfen habe, welcher, wie ich hoffen zu dürfen glaube, keine wesentlichere Aeusserung der alten Dogmatiker und Lehrpoeten über das Nirvâna entgangen sein wird[1]). Ehe ich diese Arbeit unternahm, war es meine Ueberzeugung gewesen, dass in der ältern buddhistischen Literatur keine Stelle sich findet, welche die Alternative, ob das Nirvâna die ewige Seligkeit oder die Vernichtung ist, direct entschiede. Um so grösser war meine Ueberraschung, als ich im Laufe jener Untersuchungen nicht

[1]) Im Excurs III sind ausführliche Mittheilungen aus den hierher gehörigen Materialien gegeben und ist die dogmatische Terminologie im Einzelnen weiter erörtert worden, als an dieser Stelle zweckmässig schien.

an einer Stelle, sondern an recht zahlreichen Stellen der heiligen Texte auf die eingehendsten Erörterungen stiess, die eben den Punkt, um welchen die Controverse sich bewegt, so ausdrücklich wie möglich besprechen und mit einer Klarheit, die nichts zu wünschen übrig lässt, entscheiden. Und nicht minder überraschend war es mir, als in jener Alternative, die so zwingend wie möglich gestellt schien, dass nämlich das Nirvâna in der alten Gemeinde entweder als das Nichts oder als eine höchste Seligkeit verstanden worden sein muss, doch schliesslich weder die eine noch die andre Seite vollkommen Recht behielt.

Versuchen wir nun, die Fragestellung, wie sie sich für die buddhistische Dogmatik aus ihren eignen Prämissen ergeben musste, und dann die Antwort, welche die Frage gefunden hat, zu entwickeln.

Eine Lehre, welche hinter dem vergänglichen Dasein eine Zukunft der ewigen Vollendung erblickt, kann dies Reich des Ewigen unmöglich erst an dem Punkt, wo die Welt des Vergänglichen endet, anheben lassen, kann nicht dasselbe dort unvermittelt gleichsam aus dem Nichts hervorzaubern. In dem Reiche der Vergänglichkeit selbst muss, verhüllt vielleicht in keimhafter Verborgenheit, aber doch gegenwärtig, ein Element enthalten sein, das über Entstehen und Vergehen hinausreichend die Gewähr ewigen Seins in sich trägt. Es ist möglich, dass da, wo die Forderungen der dialektischen Folgerichtigkeit durch Motive andrer Art durchkreuzt werden, das Denken diese so nahe liegende Consequenz zu vollziehen Anstand nimmt; aber es ist wichtig, ehe wir jenen etwa vorauszusetzenden Ablenkungen der logischen Consequenz nachspüren, diese selbst, wie sie sich für das buddhistische Denken gestalten musste, in's Auge zu fassen.

Nun erscheint die endliche Welt in der Dogmatik des Buddhismus durchaus als auf sich selbst ruhend. Was wir sehen, was wir hören, unsre Sinne wie die Objekte, die denselben sich darbieten, Alles ist im Kreislauf des Entstehens

und Vergehens begriffen; Alles ist nur ein Dhamma, ein Sankhâra, und alle Dhamma, alle Sankhâra sind vergänglich. Woher dieser Kreislauf? Gleichviel woher; er ist da seit unabsehbarer Vergangenheit. Das Bedingte wird als Thatsache anerkannt; das Denken steht davon ab, es auf ein Unbedingtes zurückzuführen.

Vor Allem zeigt sich das in der Frage nach der Seele, der Persönlichkeit. „Nur ein Haufe von Sankhâras ist dies, nicht findet sich hier eine Person (S. 264)."

Wir sehen: die endliche Welt trägt keine Spuren an sich, die auf ihren Zusammenhang mit einer Welt des Ewigen hinwiesen. Wie wäre es auch anders möglich? Wo der Gegensatz des Vergänglichen und Ewigen zu der Höhe gesteigert ist, welche das indische Denken hier erreicht hat, lässt sich in der That keine Verbindung zwischen den beiden Seiten mehr vorstellen. Hätte das Ewige, wie auch immer, an dem, was in der Welt des Vergänglichen sich zuträgt, einen Antheil, so würde ein Schatten der Vergänglichkeit auf seine eigne Unwandelbarkeit fallen. Das Bedingte lässt sich nur denken als bedingt durch ein andres Bedingtes. Folgen wir allein der dialektischen Consequenz, so kann man auf dem Boden dieser Weltanschauung nicht absehen, wie da, wo eine Reihe von Bedingungen sich selbst aufhebend abgelaufen ist, etwas andres als übrig bleibend erkannt werden soll, als ein Vacuum.

Dies ist die Consequenz. Lässt der Buddhismus dieselbe in der That gelten?

Wir müssen hier wenige Bemerkungen über die stehenden Schlagworte einschalten, mit welchen unsre Texte in Bezug auf diese Fragen zu operiren pflegen.

Das Wort, welches wir in der eben angeführten Stelle durch „Person" übersetzt haben (satta), ist nicht das entscheidende Schlagwort, welches die früher von uns dargestellte brahmanische Speculation zum vornehmsten und eigentlichsten Ausdruck für das Ewige im Menschen gestempelt

hatte: **Âtman**, „das Selbst“, „das Ich“. Auch mit dem Âtman (im Pâli: Attâ) beschäftigen sich die buddhistischen Texte. Es lässt sich, wenn man allein auf die Forderungen der Dialektik sieht, nicht verstehen, wie die Frage nach dem „Ich“ anders beantwortet werden sollte, als die Frage nach der „Person“ — es scheint klar genug, dass beide Worte nur verschiedene Namen für denselben Begriff sind, dass also wer die Existenz der „Person“ leugnet, die Existenz des „Ich“ nicht behaupten oder auch nur als möglich gelten lassen darf.

Dem Ausdruck Âtman (attâ) stellen wir noch einen andern an die Seite, von welchem das Gleiche gilt, den Namen **Tathâgata**, „der Vollendete“. Tathâgata pflegt Buddha sich selbst in seiner Buddhawürde zu nennen (S. 128). Wenn nach der Wesenhaftigkeit und ewigen Fortdauer des Tathâgata gefragt wird, steht dies der Frage nach der Wesenhaftigkeit und Fortdauer des Ich durchaus parallel; giebt es ein Ich, so muss unzweifelhaft die heilige, vollendete Persönlichkeit des Tathâgata **das** Ich sein, welches diesen Namen im höchsten Sinne verdient, welches das grösste Anrecht auf ewiges Sein in sich trägt. Doch mit dem Schicksal der „Person“ (satta), ist, wie man erwarten sollte, auch das Schicksal des Tathâgata wie das des Ich (attâ) entschieden.

Sehen wir, ob die Aeusserungen der buddhistischen Texte mit dieser Auffassung im Einklang stehen.

„Da gieng der Wandermönch[1]) Vacchagotta hin, wo der Erhabene verweilte. Als er zu ihm gelangt war, begrüsste er sich mit dem Erhabenen. Als er begrüssende, freundliche Rede mit ihm gewechselt hatte, setzte er sich zu seiner Seite nieder. Zu seiner Seite sitzend sprach der Wandermönch Vacchagotta zu dem Erhabenen also: „Wie verhält es sich, geehrter Gotama: **ist** das Ich (attâ)?“

---

[1]) Ein Mönch einer nicht-buddhistischen Secte. Der hier übersetzte Dialog findet sich im Saṃyuttaka Nikâya vol. II fol. tau.

Da er also redete, schwieg der Erhabene.

„Wie denn nun, geehrter Gotama, ist das Ich nicht?"

Und abermal schwieg der Erhabene. Da erhob sich der Wandermönch Vacchagotta von seinem Sitz und gieng davon.

Der ehrwürdige Ânanda aber, als der Wandermönch Vacchagotta sich entfernt hatte, sprach bald zu dem Erhabenen also: „Warum, Herr, hat der Erhabene auf die Frage, welche der Wandermönch Vacchagotta that, nicht geantwortet?"

„Wenn ich, Ânanda, da der Wandermönch Vacchagotta mich fragte: „Ist das Ich?" geantwortet hätte: „Das Ich ist", so würde das, Ânanda, die Lehre der Samanas und Brahmanen, welche an die Unvergänglichkeit glauben[1]), bekräftigt haben. Wenn ich, Ânanda, da der Wandermönch Vacchagotta mich fragte: „Ist das Ich nicht?" geantwortet hätte: „Das Ich ist nicht", so würde das, Ânanda, die Lehre der Samanas und Brahmanen, welche an die Vernichtung glauben[2]), bekräftigt haben. Wenn ich, Ânanda, da der Wandermönch Vacchagotta mich fragte: „Ist das Ich?" geantwortet hätte: „Das Ich ist," hätte mir das wohl, Ânanda, gedient, in ihm die Erkenntniss zu wirken: Alle Wesenheiten (dhamma) sind Nicht-Ich?"

„Das hätte es nicht, Herr."

„Wenn ich aber, Ânanda, da der Wandermönch Vacchagotta mich fragte: „Ist das Ich nicht?" geantwortet hätte: „Das Ich ist nicht," so hätte das, Ânanda, nur gewirkt, dass der Wandermönch Vacchagotta aus Verwirrung in noch grössere

---

[1]) „Einige Samanas und Brahmanen, die an die Unvergänglichkeit glauben, lehren, dass das Ich und die Welt unvergänglich sei" (Brahmajâlasutta).

[2]) „Einige Samanas und Brahmanen, die an die Vernichtung glauben, lehren, dass die Person (satta) ist, und dass sie Vernichtung, Untergang und Aufhebung erleidet" (Ebendas.). — Gemeint ist, dass das Ich, auch ohne von Sünden gereinigt zu sein, keine Seelenwanderung erleidet, sondern im Tode untergeht.

Verwirrung gestürzt worden wäre: 'Mein Ich, war es nicht früher? Jetzt aber ist es nicht mehr!'"

Man sieht: wer dies Gespräch verfasst hat, ist in seinem Denken der Consequenz, welche zur Leugnung des Ich hinführt, sehr nahe gekommen. Fast könnte man sagen, dass, wenn er diese Consequenz auch vielleicht nicht mit Bewusstsein hat aussprechen wollen, er sie doch in der That ausgesprochen hat. Vermeidet es Buddha, die Existenz des Ich zu verneinen, so thut er dies, um nicht einem beschränkten Hörer Anstoss zu geben. Durch die Abweisung der Frage nach dem Dasein oder Nichtsein des Ich hört man die Antwort hindurch, auf welche die Prämissen der buddhistischen Lehre durchaus hindrängten: Das Ich ist nicht. Oder, was dasselbe ist: Das Nirvâna ist die Vernichtung.

Aber man kann es verstehen, wenn die Denker, welche diese letzte Consequenz zu erkennen und zu tragen im Stande waren, darauf verzichteten, dieselbe zum officiellen Dogma der buddhistischen Gemeinde zu erheben. Es war genug und übergenug der Hoffnungen und lieben Wünsche, von denen, wer dem Sakyasohn nachfolgen wollte, sein Herz zu lösen hatte. Warum dem Schwachen die schneidende Schärfe der Wahrheit entgegenstellen: der Siegespreis des Erlösten ist das Nichts? Wohl durfte man für Wahrheit nicht Trug geben, aber man durfte einen wohlthätigen Schleier über das Bild der Wahrheit hüllen, deren Anblick dem Unbereiteten Verderben drohte. Was that es auch? Blieb doch das, was das einzig Werthvolle und Wesentliche für das Erlösungsstreben war, in voller Kraft bestehen, die Gewissheit, dass Erlösung nur da zu finden ist, wo Freude und Leid dieser Welt aufgehört hat. War die Befreiung dessen, der von allem Endlichen sich zu lösen gewusst, nicht vollkommen genug? Wurde sie eine vollkommenere, wenn man ihn zwang, zu erkennen, dass es ausser dem Endlichen nur das Nichts giebt?

So fixirte sich die officielle Kirchenlehre dahin, dass über

die Frage, ob das Ich ist, ob der vollendete Heilige nach dem Tode lebt oder nicht lebt, der erhabene Buddha nichts gelehrt habe[1]).

Von den Texten, in welchen diese Ablehnung der Frage niedergelegt ist, sei hier der folgende Dialog im Auszuge mitgetheilt[2]):

Der ehrwürdige Mâlukya kommt zum Meister und spricht sein Befremden darüber aus, dass die Predigt des Meisters eine Reihe gerade der wichtigsten und tiefsten Fragen unbeantwortet lässt. Ist die Welt ewig oder ist sie zeitlich begränzt? Ist die Welt unendlich oder hat sie ein Ende? Lebt der vollendete Buddha (tathâgata) jenseits des Todes fort? Lebt der Vollendete jenseits des Todes nicht fort? Dass dies Alles unbeantwortet bleiben soll, sagt jener Mönch, gefällt mir nicht und scheint mir nicht recht; darum bin ich zum Meister gekommen ihn über diese Zweifel zu befragen. So möge denn Buddha, wenn er kann, antworten. „Wenn aber Jemand etwas nicht weiss und es nicht kennt, so sagt ein gerader Mensch: Das weiss ich nicht, das kenne ich nicht.“

Wir sehen: die Frage nach dem Nirvâna wird von jenem Mönch so direct und so entschieden wie nur irgend möglich vor Buddha gebracht. Und was antwortet Buddha? Er sagt in seiner sokratischen Weise nicht ohne leise Ironie:

„Wie habe ich doch früher zu dir gesagt, Mâlukyaputta? Habe ich gesagt: Komm, Mâlukyaputta, und sei mein Jünger; ich will dich lehren, ob die Welt ewig oder nicht ewig ist, ob die Welt begränzt oder unendlich ist, ob die Lebenskraft

---

[1]) Der Erste, der die richtige Deutung einer in diesem Zusammenhang bedeutsamen Textstelle gegeben und auf diese Abweisung der Frage nach der Fortdauer im Jenseits hingewiesen hat, ist, so viel ich weiss, V. Trenckner (Milinda P. 424). Ich freue mich, meine unabhängig von ihm festgestellte Auffassung durch das Urtheil des trefflichen dänischen Gelehrten bestätigt zu sehen.

[2]) Cûla-Mâlukya-Ovâda (Majjhima Nikâya).

mit dem Körper identisch oder von ihm verschieden ist, ob der Vollendete nach dem Tode fortlebt oder nicht fortlebt, oder ob der Vollendete nach dem Tode zugleich fortlebt und nicht fortlebt, oder ob er weder fortlebt noch nicht fortlebt?"

„Das hast du nicht gesagt, Herr."

Oder hast du, fährt Buddha fort, zu mir gesagt: ich will dein Jünger sein, offenbare du mir, ob die Welt ewig oder nicht ewig ist, u. s. w.?

Auch dies muss Mâlukya verneinen.

Ein Mann, so redet Buddha jetzt weiter, wurde von einem vergifteten Pfeil getroffen; da riefen seine Freunde und Verwandten einen kundigen Arzt. Wie wenn der Kranke nun sagte: „Ich will meine Wunde nicht behandeln lassen, bis ich weiss, wer der Mann ist, von dem ich getroffen bin, ob er ein Adliger oder ein Brahmane, ob er ein Vaiçya oder ein Çûdra ist" — oder wenn er sagte: „Ich will meine Wunde nicht behandeln lassen, bis ich weiss, wie der Mann heisst, der mich getroffen hat, und von was für einer Familie er ist, ob er lang oder kurz oder mittelgross ist, und wie seine Waffe beschaffen war, mit der er mich getroffen hat" — was würde das Ende der Sache sein? Der Mann würde an seiner Wunde sterben.

Weshalb hat Buddha seine Jünger nicht gelehrt, ob die Welt endlich oder unendlich ist, ob der Heilige im Jenseits fortlebt oder nicht? Weil das Wissen von diesen Dingen nicht den Wandel in Heiligkeit fördert, weil es nicht zum Frieden und zur Erleuchtung dient. Was zum Frieden und zur Erleuchtung dient, hat Buddha die Seinen gelehrt: die Wahrheit vom Leiden, die Wahrheit von der Entstehung des Leidens, die Wahrheit von der Aufhebung des Leidens, die Wahrheit vom Wege zur Aufhebung des Leidens[1]). „Deshalb, Mâlukya-

---

[1]) Der Wortlaut dieser im Auszuge gegebenen Stelle ist hier identisch mit dem oben S. 208 Mitgetheilten.

putta, was da von mir nicht offenbart ist, das lass unoffenbart bleiben, und was offenbart ist, das lass offenbart sein."

Unsre Untersuchung muss diese in den heiligen Texten nicht selten wiederkehrende klare und scharfe Entscheidung der Frage so hinnehmen, wie sie gegeben ist; dieselbe bedarf keine Deutung und verträgt keine Deutelei. Die unter den alten Buddhistengemeinden zu Recht bestehende Lehre verlangte von ihren Bekennern ausdrücklich den Verzicht auf das Wissen vom Sein oder Nichtsein des vollendeten Seligen.

Aber ausser der Frage nach dem, was als officiell geltendes Dogma anerkannt war, giebt es hier noch ein Zweites, dem wir nachzuforschen haben. Wer wollte meinen, das Glauben und Hoffen des frommen Herzens ergründet zu haben, wenn er das Dogma kennt, das die Kirche vorschrieb und dem der Gläubige sich gehorsam unterwarf? Vermochte jene Ablehnung der Frage, welche das religiöse Bewusstsein nun einmal nicht aufhören kann immer und immer wieder sich zu stellen, das Bedürfniss nach einem Ja oder einem Nein aus den Geistern der Jünger Buddha's auszurotten? Gewiss durfte das Ja und das Nein nicht als Lehre ausgesprochen werden; dies wäre ein ketzerischer Ungehorsam gegen das Wort Buddha's gewesen. Aber es konnte als Stimmung, als leiser Hauch von Licht oder Schatten, mehr fühlbar als definirbar sich zu erkennen geben; es konnte eben da, wo der aufrichtige Wille vorhanden war, das Dogma getreu auszusprechen, zwischen den Zeilen, in einem unvorsichtigen Ausdruck, in einem Wort zu viel oder zu wenig sich verrathen. In jenem Gespräch zwischen Buddha und Ânanda (S. 279 fg.) schien uns eine Spur davon enthalten, dass entschlossenen Geistern in der Gemeinde die Klarheit darüber, dass die Consequenz der Lehre auf die Leugnung des Ich, die Leugnung einer ewigen Zukunft hinführt, nicht fern gelegen hat. Aber eben der Umstand, dass die officielle Dogmatik eine Entscheidung dieser Fragen ablehnte, musste hier zu einer weit-

aus grösseren Freiheit und Mannichfaltigkeit in den Lösungen, welche das individuelle Denken erreichte, führen, als sie bei Problemen, für die eine anerkannt orthodoxe Lösung feststand, denkbar gewesen wäre. Sollte jener Verneinung, in der wir den Wahrspruch der consequenten Dialektik zu erkennen meinten, nicht auch eine Bejahung entgegengestanden haben? Mussten nicht Gemüther, die vor dem Nichts zurückbebten, die von der Hoffnung ewigen Heiles nicht lassen konnten, aus dem Schweigen Buddha's vor Allem das Eine heraushören, dass ihnen zu hoffen nicht verboten war?

Mir scheint, dass unter den vielen Aeusserungen über diese Fragen, welche in dem grossen Complex der heiligen Schriften zusammengeflossen sind, die Spuren solcher Stimmungen, wie ich sie hier bezeichnet habe, deutlich genug sich erkennen lassen.

König Pasenadi von Kosala, so wird uns erzählt[1]), traf einst auf der Reise zwischen seinen beiden Hauptstädten Sâketa und Sâvatthi mit der Nonne Khemâ, einer weisheitsberühmten Jüngerin Buddha's, zusammen. Der König brachte ihr seine Verehrung dar und befragte sich mit ihr über die heilige Lehre.

„Ist, o Ehrwürdige," fragte der König, „der Vollendete (tathâgata) jenseits des Todes?"

„Der Erhabene, o grosser König, hat nicht offenbart: der Vollendete ist jenseits des Todes."

„So ist der Vollendete jenseits des Todes nicht, o Ehrwürdige?"

„Auch dies, o grosser König, hat der Erhabene nicht offenbart: der Vollendete ist jenseits des Todes nicht."

„So ist, o Ehrwürdige, der Vollendete jenseits des Todes und ist zugleich nicht? — so ist weder, o Ehrwürdige, der Vollendete jenseits des Todes noch ist er nicht?"

---

[1]) Saṃyutta Nikâya vol. II, fol. ṇo fgg.

Die Antwort ist immer dieselbe: der Vollendete hat es nicht offenbart. Wir sehen, wie man mit jener etwas unbeholfenen Spitzfindigkeit, die dem Denken auf dieser Entwicklungsstufe überall eigen ist, sich bemüht, nicht nur die beiden zunächst sich aufdrängenden Alternativen von Sein und Nichtsein zu erschöpfen, sondern alle Fugen und Ritzen, durch welche der wahre Sachverhalt sich etwa dem Eingefangenwerden im logischen Netz entziehen könnte, auf das sorgfältigste zu verschliessen. Aber es ist vergeblich; der Erhabene hat es eben nicht offenbart.

Der König ist erstaunt. „Welches ist die Ursache, o Ehrwürdige, welches ist der Grund, um dessen willen der Erhabene dies nicht offenbart hat?"

„Lass mich," erwidert die Nonne, „dich hier selbst fragen, o grosser König, und wie die Sache sich dir zu verhalten scheint, also antworte du mir. Wie meinst du, o grosser König, hast du wohl einen Rechner oder einen Münzmeister oder einen Zählbeamten, der den Sand am Ganges zu zählen vermöchte, der da sagen könnte: so viele Sandkörner, oder so viel Hunderte oder Tausende oder Hunderttausende von Sandkörnern sind dort?"

„Den habe ich nicht, o Ehrwürdige."

„Oder hast du einen Rechner, einen Münzmeister oder einen Zählbeamten, der das Wasser im grossen Ocean zu messen vermöchte, der sagen könnte: so viele Mass Wasser, oder so viel Hunderte oder Tausende oder Hunderttausende von Massen Wasser sind darinnen?"

„Den habe ich nicht, o Ehrwürdige."

„Und warum nicht? Der grosse Ocean ist tief, unermesslich, unergründlich. So auch, o grosser König, wenn man das Wesen des Vollendeten nach den Prädicaten der Körperlichkeit[1]) begreifen wollte: in dem Vollendeten wären diese

[1]) Nachher wird dasselbe, was hier von der Körperlichkeit gesagt ist, in Bezug auf die vier andern Gruppen von Elementen, aus denen

Prädicate der Körperlichkeit aufgehoben, ihre Wurzel wäre vernichtet, wie ein Palmbaum wären sie abgehauen und beseitigt, so dass sie sich in Zukunft nicht wieder entwickeln können. Erlöst, o grosser König, ist der Vollendete davon, dass sein Wesen mit den Zahlen der Körperwelt zählbar sei; er ist tief, unermesslich, unergründlich wie der grosse Ocean. 'Der Vollendete ist jenseits des Todes', dies trifft nicht zu; 'der Vollendete ist nicht jenseits des Todes', auch dies trifft nicht zu; 'der Vollendete ist zugleich und ist nicht jenseits des Todes', auch dies trifft nicht zu; 'der Vollendete ist weder noch ist er nicht jenseits des Todes', auch dies trifft nicht zu."

„Pasenadi aber, der König von Kosala, nahm die Rede Khemâ's, der Nonne, mit Freude und Beifall an, stand von seinem Sitz auf, neigte sich in Ehrfurcht vor Khemâ, der Nonne, umwandelte sie und gieng davon[1])."

Wir werden kaum irren, wenn wir in diesem Dialog eine merkliche Abweichung von der scharfen Linie, auf welcher sich der Gedankengang in dem oben mitgetheilten Gespräch Buddha's und des Mâlukya hält (S. 281 fg.), zu erkennen meinen. Zwar wird die Frage nach der ewigen Fortdauer des Vollendeten hier so wenig wie dort beantwortet, aber warum kann sie nicht beantwortet werden? Des Vollendeten Wesen ist unergründlich tief, wie das Meer; es ist von einer Tiefe, welche das irdisch-menschliche Denken mit den Bestimmungen, über die es gebietet, nicht ausschöpfen kann. Wer Prädicate wie Sein und Nichtsein, die gut genug sind, um sie vom Endlichen, Bedingten zu brauchen, auf das schlechthin Unbedingte an-

---

sich das irdische Wesen zusammensetzt (Gefühle, Vorstellungen, Gestaltungen, Bewusstsein), wiederholt.

[1]) Der Text erzählt dann, wie der König bei einer spätern Gelegenheit die nämlichen Fragen an Buddha richtete und von ihm Wort für Wort die gleiche Antwort erhielt wie hier von der Jüngerin Khemâ.

wendet, der gleicht einem Mann, welcher den Sand am Ganges, die Tropfen im Meere zu zählen versucht.

Wird die Abweisung der Frage, ob der Vollendete ewig lebt, so motivirt, ist dann diese Motivirung nicht selbst eine Antwort? Und ist nicht diese Antwort ein Ja? Kein Sein im gewöhnlichen Sinne, aber doch sicher kein Nichtsein: ein höchstes Positives, für welches das Denken keinen Begriff, die Sprache keinen Ausdruck hat, das dem ewigkeitsdurstigen Ahnen entgegenleuchtet in jener selben Herrlichkeit, von welcher der Apostel sagt: „Das kein Auge gesehen hat, und kein Ohr gehöret hat, und in keines Menschen Herz gekommen ist, das Gott bereitet hat denen, die ihn lieben."

Wir wollen hier noch ein zweites Textstück[1]) anschliessen, welches eine ähnliche Stellung zu unsrer Frage einnimmt, wie das vorher mitgetheilte.

„Zu dieser Zeit hatte ein Mönch mit Namen Yamaka die folgende ketzerische Meinung gefasst: 'Ich verstehe die von dem Erhabenen verkündete Lehre dahin, dass ein Mönch, der von Sünden frei ist, wenn sein Leib zerbricht, der Vernichtung anheimfällt, dass er vergeht, dass er nicht ist jenseits des Todes.'"

Wer als das Ziel, zu welchem der buddhistische Glaube das Leben des Vollendeten gelangen lässt, schlechthin das Nichts nennt, möge aus den Anfangsworten dieser Stelle entnehmen, dass der Mönch Yamaka eben diese Meinung vertrat und dass er sich dadurch der Ketzerei schuldig gemacht hat.

Der ehrwürdige Sâriputta unternimmt es, ihn zu belehren.

„Wie meinst du, Freund Yamaka, ist der Vollendete (Tathâgata) identisch mit der Körperlichkeit (d. h. stellt Buddha's Körper sein wahres Ich dar)? Siehst du es also an?"

„Das thue ich nicht, Freund."

---

[1]) Saṃyutta Nikâya vol. I, fol. de fg.

„Ist der Vollendete identisch mit den Empfindungen? den Vorstellungen? den Gestaltungen, dem Bewusstsein? Siehst du es also an?“

„Das thue ich nicht, Freund.“

„Wie meinst du, Freund Yamaka, ist der Vollendete in der Körperlichkeit (. . den Empfindungen, u. s. w.) enthalten? Siehst du es also an?“

„Das thue ich nicht, Freund.“

„Ist der Vollendete von der Körperlichkeit geschieden? Siehst du es also an?“

„Das thue ich nicht, Freund.“

„Wie meinst du, Freund Yamaka, sind Körperlichkeit, Empfindungen, Vorstellungen, Gestaltungen und Bewusstsein (in ihrer Gesammtheit) der Vollendete? Siehst du es also an?“

„Das thue ich nicht, Freund.“

„Wie meinst du, Freund Yamaka, ist der Vollendete geschieden von Körperlichkeit, von Empfindungen, Vorstellungen, Gestaltungen und Bewusstsein? Siehst du es also an?“

„Das thue ich nicht, Freund.“

„So ist also, Freund Yamaka, schon hier in dieser Welt der Vollendete für dich nicht in Wahrheit zu erfassen. Hast du da ein Recht also zu sprechen: 'Ich verstehe die von dem Erhabenen verkündete Lehre dahin, dass ein Mönch, der von Sünden frei ist, wenn sein Leib zerbricht, der Vernichtung anheimfällt, dass er vergeht, dass er nicht ist jenseits des Todes'?“

„Dies war zwar zuvor, Freund Sâriputta, die ketzerische Meinung, welche ich Unwissender hegte. Jetzt aber, wo ich den ehrwürdigen Sâriputta habe die Lehre verkünden hören, ist die ketzerische Meinung von mir gewichen, und ich habe die Lehre erkannt.“

So werden alle Versuche, das Ich des Vollendeten dialektisch zu bestimmen, zurückgewiesen. Es ist gewiss nicht

die Meinung, dass irgend ein andrer solcher Versuch der richtige sein würde, aber von Sâriputta verborgen gehalten wird, und ebenso wenig soll das Unzutreffende aller dieser Lösungsversuche zu verstehen geben, dass der Vollendete überhaupt nicht ist. Das Denken, will Sâriputta sagen, ist hier an einem unergründlich tiefen Geheimniss angelangt. Nach einer Enthüllung desselben soll es nicht verlangen; der Mönch, der nach seiner Seelen Seligkeit strebt, hat Andres, dem er nachforschen mag.

Wer auf eine ewige Zukunft scharf und klar verzichtete, würde anders reden; hinter den Schleier des Mysteriums flüchtet sich das Verlangen, vor dem Denken, welches ein ewiges Sein als ein begreifliches hinzunehmen zögert, die Hoffnung auf ein Sein, das höher als Vernunft und Begreifen ist, zu retten.

Die Bestimmungen, welche man einem solchen Sein beilegen darf, sind selbstverständlich ausschliesslich negativ. „Es giebt, ihr Jünger, eine Stätte, wo nicht Erde noch Wasser ist, nicht Licht noch Luft, nicht Raumunendlichkeit noch Vernunftunendlichkeit noch Nichtirgendetwasheit noch die Aufhebung zugleich von Vorstellen und Nicht-Vorstellen, nicht diese Welt noch jene Welt, beides Sonne und Mond. Das heisse ich, ihr Jünger, weder Kommen noch Gehen noch Stehen, weder Sterben noch Geburt. Ohne Basis, ohne Fortgang, ohne Halt ist es: das ist des Leidens Ende[1].“ „Es giebt, ihr Jünger, ein Ungeborenes, Ungewordenes, nicht Geschaffenes, nicht Gestaltetes. Gäbe es nicht, ihr Jünger, dies Ungeborne, Ungewordene, nicht Geschaffene, nicht Gestaltete, würde es keinen Ausweg geben aus der Welt des Geborenen, Gewordenen, Geschaffenen, Gestalteten[2].“

Scheinbar klingen diese Worte so als hörten wir die

[1]) Udâna fol. ghau.

[2]) Udâna fol. ghau'.

brahmanischen Philosophen von dem Brahma reden, dem Ungebornen, Unvergehenden, das nicht gross, nicht klein ist, dessen Name ist „Nein, nein," weil kein Wort sein Wesen erschöpfen kann. Doch im Zusammenhang des buddhistischen Denkens verstanden, sagen diese Ausdrücke etwas durchaus Verschiedenes. Dem Brahmanen ist das Ungeschaffene eine so gewisse Realität, dass die Realität des Geschaffenen darüber verblasst; aus dem Ungeschaffenen allein kommt dem Geschaffenen Dasein und Leben. Für den Buddhisten bedeuten die Worte „Es giebt ein Ungeschaffenes" nur, dass das Geschaffene von dem Fluch des Geschaffenseins sich erlösen kann[1]) — es giebt einen Weg aus der Welt des Geschaffenen hinaus in die dunkle Unendlichkeit. Führt der Weg in ein neues Sein? Führt er in das Nichts? Der buddhis-

[1]) Im Dhammapada (V. 383) heisst es: „Wenn du den Untergang der Sankhâra erkannt hast, kennst du das Ungeschaffene". Max Müller (Introduction l. c., p. XLIV) knüpft an diese Worte die Bemerkung: „This surely shows that even for Buddha a something existed which is not made, and which, therefore, is imperishable and eternal." Mir scheint, dass wir in dem Spruch auch einen andern Sinn finden können und, wenn wir ihn im Zusammenhang der buddhistischen Weltauffassung erwägen, einen andern Sinn finden müssen: Lass dein einziges Ziel sein, das Aufhören der Vergänglichkeit zu erkennen. Kennst du das, hast du die höchste Erkenntniss. Lass Andre dem Ungeschaffenen nachtrachten auf ihren Irrwegen, die sie über das Reich des Geschaffenen nie hinausführen werden. Für dich bestehe die Erlangung des Ungeschaffenen darin, dass du das Aufhören des Geschaffenen erreichst. — Im Alagaddûpama Sutta (Majjh. N.) lesen wir: „Der Glaube, der da sagt: 'Dies ist die Welt, dies das Selbst (Attâ), dies werde ich sterbend werden, fest, beständig, ewig, unwandelbar; so werde ich dort in Ewigkeit sein' — ist das nicht, ihr Jünger, blosse leere Thorheit?" — „Wie sollte es nicht, Herr, blosse leere Thorheit sein?" — „Wie meint ihr nun, ihr Jünger, ist die Körperlichkeit ewig oder vergänglich?" — und es folgen nun die bekannten Lehren von der Vergänglichkeit der fünf Complexe (s. oben S. 218): ein deutlicher Commentar zu dem Satz, dass nach dem Ewigen fragen für den Buddhisten heisst, nach dem Aufhören des Vergänglichen fragen.

tische Glaube hält sich auf der Messerschneide zwischen Beidem. Das Verlangen des nach Ewigem trachtenden Herzens hat nicht Nichts, und doch hat das Denken kein Etwas, das es festzuhalten vermöchte. In weitere Fernen konnte der Gedanke des Unendlichen, Ewigen dem Glauben nicht entschwinden, als hier, wo er, ein leiser Hauch, im Begriff sich in das Nichts zu tauchen, dem Blick zu entfliehen droht.

Ich schliesse mit einigen Sätzen aus den Spruchsammlungen der altbuddhistischen Literatur. Fügen diese Aphorismen auch dem Gesagten begrifflich nichts Neues hinzu, so werden sie doch deutlicher als alle abstracten Entwicklungen zeigen, welche Töne im Kreise jener alten Mönchsgemeinde zu klingen anhoben, wenn die Saite des Nirvâna berührt ward.

„Versenkten Geistes die Unentwegten, die gewaltig ringen immerdar, sie ergreifen das Nirvâna, die Weisen, den Gewinn, über den kein andrer Gewinn geht.“

„Hunger ist die schwerste Krankheit; die Sankhâra sind das schwerste Leiden; dies erkennend wahrhaftiglich erlangt man das Nirvâna, die höchste Seligkeit.“

„Die Weisen, die keinem Wesen ein Leids thun, die ihren Leib im Zaume halten immerdar, sie wandeln zu der ewigen Stätte: wer dorthin gelangt ist, weiss von keinem Leid.“

„Der von Güte durchdrungen ist, der Mönch, der an Buddha's Lehre hält, er wende sich zu dem Lande des Friedens, wo die Vergänglichkeit Ruhe findet, zur Seligkeit“[1]).

---

[1]) Dhammapada 23, 203, 225, 368.

DRITTES CAPITEL.

Der Satz vom Wege zur Aufhebung des Leidens.

Pflichten gegen den Nächsten.

Indem wir dem Wege folgten, welchen die Glaubensregel der vier heiligen Wahrheiten uns vorzeichnet, haben wir, dem zweiten und dritten dieser Sätze entsprechend, entwickelt, was sich als die Metaphysik des Buddhismus bezeichnen liesse: das Bild der in die Verkettung der Causalität gebannten Welt, des leidenvollen Diesseits, und das Bild des Jenseits, in welchem Werden und Vergehen zur Ruhe gekommen, die Flamme des Leidens erloschen ist. Der vierte Satz der heiligen Wahrheiten lehrt den Weg kennen, der aus jener Welt in das Reich der Erlösung hinüberführt; man kann den Kreis von Gedanken, auf welche er hindeutet, die Ethik des Buddhismus nennen[1]).

„Dies, ihr Mönche“, so lautet dieser Satz, „ist die heilige

[1]) Gliedert man die Darstellung des Buddhismus nach den beiden Kategorien, auf welchen schon die Eintheilung der heiligen Texte beruht, von Dhamma und Vinaya, d. h. etwa von Lehre und Ordnung, so muss die Ethik nach buddhistischer Auffassung zur „Lehre“ gestellt werden, denn nicht nur schliesst der kürzeste Ausdruck der Lehre, die heiligen Wahrheiten, im letzten der vier Sätze die Ethik in sich, sondern es haben auch durchweg im „Korb der Lehre“, d. h. in dem Complex der auf den Dhamma bezüglichen heiligen Texte, die in das ethische Gebiet fallenden Gedankenkreise ihren Platz gefunden. Die der „Lehre“ gegenübergestellte „Ordnung“ ist nicht in ethischem, sondern in rechtlichem Sinne zu verstehen; es ist die Ordnung für das Gemeindeleben des Mönchsordens.

Wahrheit vom Wege zur Aufhebung des Leidens: es ist dieser heilige, achttheilige Pfad, der da heisst: rechtes Glauben, rechtes Entschliessen, rechtes Wort, rechte That, rechtes Leben, rechtes Streben, rechtes Gedenken, rechtes Sichversenken."

Inhalt und Farbe empfangen die hier aufgeführten Begriffe aus den vielen Lehrreden Buddha's, in welchen der zur Erlösung führende Heilsweg beschrieben wird. Der scholastische Apparat, von dem das indische Denken sich nun einmal nicht losmachen kann, wird nicht gespart. Alles hat seinen feststehenden, immer wiederkehrenden Ausdruck. Tugenden und Untugenden haben ihre Zahl: es giebt ein vierfaches Vorwärtsstreben; es giebt fünf Kräfte und fünf Organe des sittlichen Lebens. Die fünf Hindernisse und die sieben Elemente der Erleuchtung kennen auch Ketzer und Ungläubige, aber nur die Jünger Buddha's wissen, wie jene Fünfheit zur Zehnzahl, diese Siebenheit zur Vierzehnzahl sich entfaltet[1]).

Werthvoller als diese Scholastik sind für das Verständniss davon, wie das Sittliche sich der buddhistischen Auffassung darstellte, die schönen Sprüche der poetischen Sammlungen, dazu Fabeln und Gleichnisse, vor Allem aber die Idealgestalt Buddha's selbst, wie die fromme Phantasie seiner Jünger sie gebildet hat. Nicht in seinem letzten Erdendasein allein, sondern in Hunderten vergangener Existenzen hat er unablässig allen Vollkommenheiten, die ihn der höchsten Buddhawürde näher führten, nachgetrachtet und in zahllosen Handlungen unbesieglicher Willensstärke und aufopfernder Entsagung ein Vorbild für seine Gläubigen geschaffen. Die Züge, aus welchen dies ethische Ideal gebildet ist, lassen selbstverständlich auf Schritt und Tritt den mönchischen Character der buddhistischen Sittlichkeit empfinden. Das wahre heilige Leben ist das Leben des Mönchs; das weltliche Leben ist

---

[1]) Saṃyutta Nikâya vol. III, fol. pî' fg.

ein unvollkommenes, nothwendig unbefriedigtes, die Vorstufe der Schwachen. Die Grundforderung aber für den Mönch heisst nicht: du sollst in dieser Welt leben und diese Welt gestalten zu einer solchen, die des Lebens werth ist — sondern sie heisst: du sollst dich von dieser Welt lösen.

Es braucht kaum gesagt zu werden, dass jedes Unternehmen, in jenen Aufzählungen moralischer Begriffe sammt Sprüchen und Erzählungen eine förmliche, zusammenhängende Sittenlehre entdecken zu wollen, der wissenschaftlichen Wahrheit nicht minder entgegen sein würde als dem wissenschaftlichen Geschmack. Immerhin finden sich doch in den heiligen Texten Aeusserungen, welche einen bestimmten Weg des Denkens durch das weite Gebiet des sittlichen Thuns und Leidens, eine Sonderung dessen, was zur Seligkeit und Erlösung dient, in gewisse Hauptgruppen andeuten. Vor Allem kehren stehend drei Kategorien gewissermassen als die Ueberschriften von drei Capiteln der Ethik wieder: Rechtschaffenheit, Sichversenken und Weisheit[1]). In der Erzählung von Buddha's letzten Reden wird zu wiederholten Malen die Predigt, in der er vor den Gläubigen die Lehre vom Wege des Heils zusammenfasst, mit den folgenden Worten beschrieben: „Dies ist Rechtschaffenheit. Dies ist Sichversenken. Dies ist Weisheit. Von Rechtschaffenheit durchdrungen ist Versenkung fruchtbar und segensreich; von Versenkung durchdrungen ist Weisheit fruchtbar und segensreich; von Weisheit durchdrungen wird die Seele ganz und gar von allem Unheil erlöst, von dem Unheil der Begier, von dem Unheil des Werdens, von dem Unheil des Irrthums, von dem Unheil des Nicht-Wissens.“ Jene drei Gebiete sittlichen Lebens werden mit den Stationen einer Reise verglichen; das Ziel der Reise ist die Erlösung. Die Grundlage von Allem ist Rechtschaffenheit des Wandels, aber auch umgekehrt empfängt die äussere Rechtschaffenheit erst von der frommen

[1]) Die Pâli-Ausdrücke sind: sila, samâdhi (oder citta), paññâ.

Weisheit ihre Vollendung. „Wie man mit der Hand die Hand, mit dem Fuss den Fuss wäscht, so wird auch Rechtschaffenheit durch Weisheit geläutert, und Weisheit wird durch Rechtschaffenheit geläutert. Wo Rechtschaffenheit, da Weisheit; wo Weisheit, da Rechtschaffenheit. Und des Rechtschaffenen Weisheit, des Weisen Rechtschaffenheit gilt in der Welt von aller Rechtschaffenheit und aller Weisheit am höchsten[1]."

Als der Grund, auf welchem Wesen und Kraft des sittlichen Gebotes ruht, kann dem buddhistischen Denken selbstverständlich ebenso wenig der Wille eines höchsten Gesetzgebers und Herrschers im Reiche der sittlichen Welt erscheinen, wie etwa ein nackter, auf innerer Nothwendigkeit beruhender Anspruch des Allgemeinen darauf, dass das Besondre sich ihm hingebe. Vielmehr fliesst der unterscheidende Vorzug des sittlichen Handels gegenüber dem unsittlichen durchaus und allein aus dem Ertrag für den Handelnden selbst, welcher naturnothwendig an die eine und an die andre Handlung geknüpft ist. Hier Lohn — dort Strafe. „Wer mit unreinen Gedanken redet oder handelt, dem folgt Leiden nach, wie das Rad dem Fusse des Zugthiers folgt. — Wer mit reinen Gedanken redet oder handelt, dem folgt Freude nach, wie der Schatten, der nicht von ihm weicht[2]." „Ein Landmann, der ein fruchtbares Feld sähe und keinen Samen darauf streute, würde nicht nach Frucht trachten. So auch ich, der ich nach dem Lohn guter Werke begehre, wenn ich ein herrliches Feld des Handelns sähe und nicht Gutes thäte, würde nicht nach dem Lohn der Werke trachten[3]." So empfängt das Sittliche seinen Werth allein daher, dass es Mittel zum Zweck ist, im Kleinen das Mittel zu den geringen Zielen glücklichen Lebens hienieden und in den künftigen Daseinsformen, im Grossen das Mittel zu dem höchsten und absoluten Ziel der seligen Erlösung.

[1]) Soṇadaṇḍa Sutta (Dîgha Nikâya).

[2]) Dhammapada 1, 2.

[3]) Cariyâ Piṭaka I, 2.

Bleiben wir nun zunächst bei der Forderung stehen, welche der Buddhismus zur Voraussetzung und Vorstufe aller höheren sittlichen Vollkommenheit macht, dem Gebot der „Rechtschaffenheit", so finden wir den Inhalt desselben in einer Reihe durchweg negativer Bestimmungen ausgedrückt. Rechtschaffen ist, wer in Wort und That sich von allem Unreinen fern hält. In den verschiedenen Reihen von Verboten, zu welchen diese Forderung in den heiligen Texten auseinandergelegt wird, tritt ein Complex von fünf Ordnungen besonders in den Vordergrund, deren stete Befolgung die „fünffache Rechtschaffenheit" ausmacht. Ihr Inhalt ist:

1. kein lebendes Wesen zu tödten[1]);
2. sich nicht an fremdem Eigenthum zu vergreifen;
3. nicht die Gattin eines Andern zu berühren;
4. nicht die Unwahrheit zu reden;
5. nicht berauschende Getränke zu trinken.

Für Mönche tritt statt des dritten dieser Sätze das Gebot absoluter Keuschheit ein, und es kommt für sie eine grosse Reihe anderweitiger Verbote hinzu, in denen die Enthaltung von weltlichen Bequemlichkeiten und Lustbarkeiten, von aller irdischen Vielgeschäftigkeit wie von allem Sichgehenlassen ihnen zur Pflicht gemacht wird. In den ausführlicheren Auslassungen, die wir den einzelnen Verboten beigefügt

---

[1]) Bis zu welchem Extrem der Buddhismus und überhaupt die indische Anschauung die Rücksicht auf das Leben auch des kleinsten Thieres zu treiben gebietet, ist bekannt. Zahlreichen Vorschriften für das tägliche Leben der Mönche liegt diese Rücksicht zu Grunde. Wasser, in dem animalisches Leben irgend welcher Art enthalten ist, darf ein Mönch nicht trinken und es ebenso wenig auf Gras oder Lehm ausgiessen (Pâcittiya 20, 62). Als Mönche sich seidene Decken zu verschaffen suchen, murren die Seidenweber und sprechen: „Unser Unglück ist es, unser Missgeschick ist es, dass wir um des Lebensunterhaltes willen, um unsrer Weiber und Kinder willen viele kleine Thiere tödten müssen." Und Buddha verbietet den Mönchen mit Rücksicht hierauf den Gebrauch seidener Decken (Vinaya Piṭaka vol. III, S. 224).

finden[1]), ist nicht selten die Schranke des bloss Negativen durchbrochen. Es konnte ja nicht anders sein, als dass, gleichviel ob das Grundprincip der buddhistischen Ethik die Sittlichkeit als eine positiv gestaltende Macht zu verstehen erlaubte oder nicht, doch für das lebendige sittliche Bewusstsein das „du sollst nicht" auf Schritt und Tritt sich auch in ein „du sollst" umsetzen musste. So finden wir gleich das erste jener Verbote, das des Tödtens, in einer Weise ausgeführt, die hinter der christlichen Auffassung jenes Gebotes, „das zu den Alten gesagt ist: du sollst nicht tödten," kaum zurückbleibt. „Wie ist ein Mönch der Rechtschaffenheit theilhaftig?" fragt Buddha und beginnt dann selbst die Beantwortung dieser Frage in folgenden Sätzen: „Ein Mönch lässt davon ab, lebende Wesen zu tödten; er enthält sich der Tödtung lebender Wesen. Er legt den Stab nieder; er legt die Waffe nieder. Er ist mitleidig und barmherzig; freundlich trachtet er nach dem Wohl aller lebenden Wesen. Das ist ein Theil seiner Rechtschaffenheit." Aus dem Verbot des Verläumdens wird in jener selben Rede Buddha's in folgender Weise ein positiver Inhalt entwickelt: „Er lässt von verläumderischem Wort ab; er enthält sich verläumderischen Wortes. Was er hier gehört hat, sagt er nicht dort wieder, um Jene von Diesen zu trennen; was er dort gehört hat, sagt er nicht hier wieder, um Diese von Jenen zu trennen. Er ist der Getrennten Vereiner und der Vereinten Befestiger. Der Eintracht freut er sich; die Eintracht pflegt er; an der Eintracht hat er seine Wonne; des eintrachtschaffenden Wortes Redner ist er. Auch dies ist ein Theil seiner Rechtschaffenheit."

Bei Allem bleibt es doch wahr, dass die Verbote weit die Gebote überwiegen; der Kreis des Gebotenen geht nur an wenigen Stellen über das hinaus, was in dem stillen Einfluss, den gute Menschen auch ohne zu handeln durch ihr blosses

---

[1]) Man vergleiche den umfänglichen hierher gehörigen Abschnitt im Sâmaññaphala Sutta (der Predigt von dem Lohn des Asketenthums).

Dasein üben, von selbst mit gesetzt ist. Wie es vor Allem der weiblichen Natur eigen ist, einen solchen Einfluss auch schweigend um sich zu verbreiten, werden wir dem Typus der Sittlichkeit, welchen der Buddhismus geschaffen hat, einen Zug des Weiblichen beizulegen wohl berechtigt sein.

Man hat, indem man den Buddhismus dem Christenthum anzunähern bemüht war, als den Kern frommer Sittlichkeit des Buddhisten erbarmende Liebe gegen alle Wesen hingestellt. Darin liegt etwas Wahres. Aber man sieht doch die innerliche Verschiedenheit der beiden sittlichen Potenzen. Die Sprache des Buddhismus hat keine Worte für die Poesie der christlichen Liebe, welcher jenes Loblied des Paulus gilt, der Liebe, die grösser ist als Glaube und Hoffnung, ohne die auch wer mit Menschen- und Engelzungen redete, ein tönend Erz wäre oder eine klingende Schelle; noch haben die Realitäten, in welchen jene Poesie innerhalb der christlichen Welt Fleisch und Blut annahm, in der Geschichte des Buddhismus ihres Gleichen. Man kann sagen, dass die Liebe, wie sie in der buddhistischen Sittlichkeit sich darstellt, in ähnlicher Weise, zwischen Negativem und Positivem schwebend, der christlichen Liebe sich annähert, ohne sich doch mit ihr zu berühren, wie die Seligkeit des Nirvâna, von der christlichen Idee der Seligkeit im Grunde durchaus verschieden, doch zu ihr, wie wir sahen, in gewisser Weise hinüberschwankt. Der Buddhismus gebietet nicht sowohl, seinen Feind zu lieben, als seinen Feind nicht zu hassen; er erweckt und nährt die Stimmung freundlicher Güte und Barmherzigkeit gegen alle Wesen, ein Gefühl, in welchem nicht die grundlos räthselhafte Selbsthingabe des Liebens das treibende Moment ist, sondern vielmehr reflectirende Verständigkeit, die Ueberzeugung, dass es so für Alle das Beste ist, nicht zum mindesten aber die Erwartung, dass an solches Handeln das Naturgesetz der Vergeltung den reichsten Lohn knüpfen wird.

„Wer den Zorn, der sich in ihm erhebt,“ so lesen wir

im Dhammapada[1]), „in der Gewalt hält, wie einen rollenden Wagen, den nenne ich den wahren Wagenlenker; ein Andrer ist nichts als ein Zügelhalter.“ „Durch Nicht-Zürnen überwinde man den Zorn; das Böse überwinde man mit Gutem: den Geizigen überwinde man mit Gaben, durch Wahrheit überwinde man den Lügner.“ „'Er hat mich gescholten, er hat mich geschlagen, er hat mich bedrückt, er hat mich beraubt' — die solchen Gedanken nachhängen, bei denen kommt die Feindschaft nicht zur Ruhe. — 'Er hat mich gescholten, er hat mich geschlagen, er hat mich bedrückt, er hat mich beraubt' — die solchen Gedanken nicht nachhängen, bei denen kommt die Feindschaft zur Ruhe. Denn nicht durch Feindschaft kommt je Feindschaft zur Ruhe hienieden; durch Nichtfeindschaft kommt sie zur Ruhe; das ist die Ordnung von Ewigkeit her.“

Der letzte dieser Verse hängt mit einer Erzählung zusammen, die sich schon in einem der kanonischen Bücher findet[2]) und beachtet zu werden verdient, wenn man wissen will, ob und wie der christliche Gedanke, dass Furcht nicht in der Liebe ist, sondern die völlige Liebe die Furcht austreibt, auf dem Boden der buddhistischen Verständigkeitsmoral wiederkehrt.

Als einmal Streit in der Jüngergemeinde ausgebrochen ist, erzählt Buddha den Unzufriedenen die Geschichte vom König Leidelang, den sein mächtiger Nachbar Brahmadatta von seinem Reich vertrieben und ihm alle Habe geraubt hat. Als Bettelmönch verkleidet flüchtete der Besiegte mit seinem Weibe aus der Heimath und suchte zu Benares, in der Hauptstadt seines Feindes, in der Verborgenheit seine Zuflucht. Dort gebar die Königin einen Sohn, den nannte sie Lebelang; der wurde ein kluger Knabe, geschickt in allen Künsten. Eines Tages wurde Leidelang von einem seiner ehemaligen Hofleute erkannt und sein Aufenthalt dem König Brahmadatta

[1]) Vers 222, 223, 3 fgg. (= Mahâvagga X, 3).

[2]) Mahâvagga X, 2.

verrathen; da befahl der König ihn sammt seiner Gemahlin gebunden durch alle Strassen der Stadt zu führen und ihn dann draussen in vier Stücke zu hauen. Lebelang aber sah, wie sein Vater und seine Mutter in Banden durch die Stadt geführt wurden. Und er gieng zu seinem Vater hin, der sprach zu ihm: „Mein Sohn Lebelang, sieh nicht zu weit und nicht zu nah. Denn nicht durch Feindschaft kommt Feindschaft zur Ruhe, mein Sohn Lebelang; durch Nichtfeindschaft, mein Sohn Lebelang, kommt Feindschaft zur Ruhe.“

Darauf wurde König Leidelang und sein Weib hingerichtet. Lebelang aber machte die Wächter, die bei den Leichen aufgestellt waren, trunken, und als sie eingeschlafen waren, verbrannte er die beiden Todten und schritt mit gefalteten Händen dreimal um den Scheiterhaufen. Dann gieng er in den Wald und weinte und klagte so viel sein Herz begehrte, wischte sich darauf die Thränen ab, gieng in die Stadt und nahm einen Dienst in den Elefantenställen des Königs. Durch seinen schönen Gesang erwarb er sich die Gunst Brahmadatta's, der machte ihn zu seinem vertrauten Freunde. Eines Tages begleitete er den König auf die Jagd. Sie waren beide allein; Lebelang hatte gemacht, dass das Gefolge einen andern Weg zog. Da wurde der König müde, legte sein Haupt auf Lebelang's Schooss und schlief alsbald ein. „Da dachte der Knabe Lebelang: ‘Dieser König Brahmadatta von Benares hat uns viel Uebles gethan. Er hat uns Heer und Tross und Land und Schatz und Vorräthe genommen und hat meinen Vater und meine Mutter getödtet. Jetzt ist die Zeit für mich gekommen, meiner Feindschaft Genüge zu thun’. Und er zog sein Schwert aus der Scheide. Aber da kam dem Knaben Lebelang dieser Gedanke: ‘Mein Vater hat, als er zum Tode geführt wurde, zu mir gesprochen: „Mein Sohn Lebelang, sieh nicht zu weit und nicht zu nah. Denn nicht durch Feindschaft kommt Feindschaft zur Ruhe, mein Sohn Lebelang; durch Nichtfeindschaft, mein Sohn Lebelang, kommt Feindschaft zur Ruhe.“ Es wäre nicht recht,

wenn ich meines Vaters Wort überträte'. Da steckte er sein Schwert wieder in die Scheide." Dreimal überkommt ihn die Begier nach Rache: dreimal bezwingt die Erinnerung an die letzten Worte seines Vaters den Hass. Da fährt der König aus dem Schlaf auf; ein böser Traum hat ihn geweckt; er hat von Lebelang geträumt, dass er mit dem Schwert ihm nach dem Leben trachtet. „Da fasste der Knabe Lebelang mit der Linken das Haupt des Königs Brahmadatta von Benares, mit der Rechten zog er sein Schwert und sprach zu Brahmadatta, dem König von Benares: 'Ich bin der Knabe Lebelang, o König, der Sohn des Königs Leidelang von Kosala. Du hast uns viel Uebles gethan; du hast uns Heer und Tross und Land und Schatz und Vorräthe genommen und hast meinen Vater und meine Mutter getödtet. Jetzt ist die Zeit für mich gekommen, meiner Feindschaft Genüge zu thun'. Da fiel der König Brahmadatta von Benares dem Knaben Lebelang zu Füssen und sprach zu dem Knaben Lebelang: 'Schenke mir das Leben, mein Sohn Lebelang; schenke mir das Leben, mein Sohn Lebelang!' 'Wie vermag ich dir das Leben zu schenken, o König? Du bist es, o König, der mir das Leben schenken muss.' 'So schenke du mir das Leben, mein Sohn Lebelang, und ich will dir auch das Leben schenken'. Da schenkten der König Brahmadatta von Benares und der Knabe Lebelang einander das Leben, reichten sich die Hände und schwuren, einander nichts Böses zu thun. — Und König Brahmadatta von Benares sprach zum Knaben Lebelang: 'Mein Sohn Lebelang, was dein Vater vor seinem Tode zu dir gesagt hat: „Sieh nicht zu weit und nicht zu nah. Denn nicht durch Feindschaft kommt Feindschaft zur Ruhe; durch Nichtfeindschaft kommt Feindschaft zur Ruhe" — was hat dein Vater damit gemeint?' 'Was mein Vater, o König, vor seinem Tode zu mir gesagt hat: „Sieh nicht zu weit," bedeutet: „Lass die Feindschaft nicht lange währen;" das hat mein Vater gemeint, als er vor seinem Tode sagte: „Sieh nicht zu weit." Und

was mein Vater, o König, vor seinem Tode zu mir gesagt hat: „Nicht zu nah," bedeutet: „Entzweie dich nicht voreilig mit deinen Freunden;" das hat mein Vater gemeint, als er vor seinem Tode sagte: „Nicht zu nah." Und was mein Vater, o König, vor seinem Tode zu mir gesagt hat: „Denn nicht durch Feindschaft kommt Feindschaft zur Ruhe; durch Nichtfeindschaft kommt Feindschaft zur Ruhe", bedeutet dies: Du, o König, hast meinen Vater und meine Mutter getödtet. Wollte ich jetzt dir, o König, das Leben nehmen, so würden die, welche dir anhangen, o König, mir das Leben nehmen, und die, welche mir anhangen, würden Jenen das Leben nehmen; so würde unsre Feindschaft durch Feindschaft nicht zur Ruhe kommen. Jetzt aber hast du mir, o König, das Leben geschenkt, und ich habe dir, o König das Leben geschenkt; so ist durch Nichtfeindschaft unsre Feindschaft zur Ruhe gekommen. Das hat mein Vater gemeint, als er vor seinem Tode sagte: „Denn nicht durch Feindschaft kommt Feindschaft zur Ruhe; durch Nichtfeindschaft kommt Feindschaft zur Ruhe."' Da dachte König Brahmadatta von Benares: Wunderbar! Erstaunlich! Was für ein kluger Knabe ist dieser Lebelang, dass er den Sinn dessen, was sein Vater so kurz gesagt hat, so ausführlich deuten kann'. Und er gab ihm Alles, was seinem Vater gehört hatte, Heer und Tross und Land und Schatz und Vorräthe, und gab ihm seine Tochter zur Gemahlin."

Wenn der Buddhismus Vergebung des Unrechts, das man uns gethan, predigt, so darf man den Gedanken, der gelegentlich aus dieser Moral hervorblickt, nicht übersehen, dass in den Händeln der Welt Verzeihen und Sichversöhnen eine vortheilhaftere Politik ist, als sich zu rächen. Der Satz, dass Feindschaft nicht durch Feindschaft zur Ruhe kommt, bewahrheitet sich sehr greifbar an dem klugen Knaben Lebelang: statt sein Leben zu verlieren, erhält er ein Königreich und eine Königstochter zur Gemahlin.

Innerlicher und schöner ist das Gebot des Vergebens und der Feindesliebe in der rührenden Erzählung vom Prinzen Kunâla ausgesprochen[1]), dem Sohn des grossen buddhistischen Königs Asoka (um 250 vor Chr.). Kunâla — sein Name ist ihm um seiner wunderbar schönen Augen willen gegeben, die so schön sind wie die Augen des Vogels Kunâla — lebt vom Geräusch des Hofes entfernt, dem Sinnen über die Vergänglichkeit hingegeben. Eine der Königinnen entbrennt in Liebe zu dem schönen Jüngling, aber ihre Verführungen und die Drohungen der Verschmähten sind gleich vergeblich. Nach Rache dürstend bewirkt sie, dass er in eine entfernte Provinz gesandt wird, und erlässt dorthin einen Befehl, mit dem listig entwandten Elfenbeinsiegel des Königs untersiegelt, dem Prinzen die Augen auszureissen. Als der Befehl anlangt, kann Niemand es über sich gewinnen, an die herrlichen Augen des Prinzen Hand anzulegen. Der Prinz selbst setzt Belohnungen für den aus, der den Befehl des Königs zu vollziehen bereit sein würde. Endlich findet sich ein Mensch, widrig anzusehen, der die Vollstreckung übernimmt. Als unter den Klagen der weinenden Menge das erste Auge ausgerissen ist, nimmt Kunâla es in seine Hand und spricht: „Warum siehst du nicht mehr die Gestalten, die du noch eben sahst, grobe Kugel von Fleisch? Wie betrügen sie sich doch, welcher Tadel trifft die Thoren, die an dir hängen und sagen: 'Das bin ich'." Und als auch das zweite Auge ihm ausgerissen ist, spricht er: „Das Auge von Fleisch, das schwer zu erlangende, ist mir entrissen, aber ich habe die vollkommenen, untadeligen Augen der Weisheit erworben. Der König hat mich verlassen, aber ich bin der Sohn des hocherhabenen Königs der Wahrheit; dessen Kind werde ich genannt." Man meldet ihm, dass es die Königin ist, von welcher der Befehl gegen ihn

[1]) Die Erzählung ist nur aus nordbuddhistischen Quellen, die schwerlich sehr alter Herkunft sind, bekannt. Burnouf, Introduction p. 403 fg.

ausgegangen. Da spricht er: „Möge sie lange noch Glück, Leben und Macht geniessen, die mir so grosses Heil gebracht hat.“ Und als Bettler zieht er fort mit seiner Gattin, und als er zur Stadt seines Vaters kommt, singt er vor dem Palast zur Laute. Der König vernimmt Kunâla's Stimme; er lässt ihn zu sich rufen, aber als er den Blinden vor sich sieht, erkennt er seinen Sohn nicht wieder. Endlich kommt die Wahrheit an den Tag. Der König will im Uebermass von Gram und Zorn die schuldige Königin martern und tödten. Aber Kunâla spricht: „Es würde dir nicht anstehen, sie zu tödten. Handle, wie die Ehre gebietet und tödte nicht ein Weib. Es giebt keinen höheren Lohn, als den für das Wohlwollen; die Geduld, o Herr, ist von dem Vollendeten gepriesen.“ Und er fällt dem König zu Füssen: „O König, ich fühle keinen Schmerz, und trotz der Grausamkeit, die mir widerfahren ist, fühle ich nicht das Feuer des Zornes. Mein Herz hat nur Wohlwollen für meine Mutter, die befohlen hat, mir die Augen auszureissen. So gewiss diese Worte Wahrheit sind, mögen meine Augen wieder werden, wie sie waren“ — und seine Augen glänzten in ihrer alten Schönheit wie zuvor.

Nirgends hat die buddhistische Poesie Vergeben und Feindesliebe schöner verherrlicht, als in der Erzählung von Kunâla. Aber auch hier fühlt man jenen kühlen Hauch, der alle Gebilde der buddhistischen Sittlichkeit umweht. Der Weise steht auf einer Höhe, an die kein Thun der Menschen heranreicht. Er zürnt nicht über das Unrecht, welches sündige Leidenschaft ihm anthun möchte, aber er leidet auch nicht unter diesem Unrecht. Der Leib, über welchen seine Feinde Gewalt haben, ist nicht er selbst. Unbekümmert um andrer Menschen Thun lässt er sein Wohlwollen sich über Alle ergiessen, über Böse wie über Gute. „Die mir Schmerz zufügen und die mir Freude bereiten, gegen Alle bin ich gleich; Zuneigung und Hass kenne ich nicht. In Freude und Leid

bleibe ich unbewegt, in Ehren und Unehren; überall bin ich gleich. Das ist die Vollendung meines Gleichmuths[1])."

Die Buddhisten besassen eine eigenthümliche Vorliebe für planmässige und methodische, an feste Zeiten geknüpfte Hingabe an gewisse Stimmungen und Betrachtungen, für welche man sich vorher recht eigentlich in die entsprechende Positur warf. So finden sich auch specielle Regeln, welche für diese in's Wunderliche umschlagende Eigenthümlichkeit der buddhistischen Praxis höchst characteristisch sind, über die Art und Weise, wie man die Stimmung des gütigen Wohlwollens gegen alle Wesen in der Welt, der Reihe der vier Himmelsgegenden folgend, in sich walten lassen soll. Buddha sagt: „Nach der Mahlzeit, wenn ich von dem Almosengange zurückgekehrt bin, gehe ich zum Walde. Dort häufe ich die Gräser oder Blätter, die sich dort finden, zusammen und setze mich darauf nieder, mit gekreuzten Beinen, den Körper gerade aufgerichtet, das Antlitz mit wachsamem Denken (wie mit einem Heiligenschein) umgebend. So verweile ich, indem ich die Kraft des Wohlwollens, das meinen Sinn erfüllt, über eine Weltgegend hin sich erstrecken lasse; ebenso über die zweite, die dritte, die vierte, nach oben, nach unten, in die Quere; nach allen Seiten, auf allen Wegen über das All der ganzen Welt hin lasse ich die Kraft des Wohlwollens, das meinen Sinn erfüllt, die weite, grosse, unermessliche, die von keinem Hass weiss, die nach keinem Schaden trachtet, sich erstrecken[2])."

Wer solches Wohlwollen in sich trägt, besitzt in demselben gleichsam eine magische Kraft; Menschen und Thiere,

---

[1]) Cariyâ Piṭaka III, 15.

[2]) Es folgen mehrere Wiederholungen desselben Passus, in denen es statt „Kraft des Wohlwollens" heisst: Kraft des Erbarmens, Kraft der Fröhlichkeit, Kraft des Gleichmuths (Anguttara Nikâya vol. I fol. caṃ; vgl. vol. II fol. chu, wo dieselbe geistliche Uebung auch den brahmanischen Asketen beigelegt wird; Saṃyutta Nikâya vol. II fol. ṭho'; Childers Dictionary p. 624.

auf die er einen Strahl dieser Kraft fallen lässt, werden dadurch wunderbar besänftigt und angezogen. Devadatta, der Judas Ischarioth unter den Jüngern Buddha's, lässt einen wilden Elephanten in einer engen Gasse auf Buddha los (S. 163). „Aber der Erhabene richtete auf den Elephanten Nâlâgiri die Kraft seines Wohlwollens. Da senkte der Elephant Nâlâgiri, von dem Erhabenen mit der Kraft seines Wohlwollens getroffen, seinen Rüssel, gieng hin, wo der Erhabene war, und trat vor ihn hin[1]).“ — Ein andres Mal erbittet Ânanda von dem Erhabenen, dass er Roja, einen der Lehre Buddha's fremd gegenüberstehenden Edelmann aus dem Hause der Malla, zum Glauben bekehren möge. „'Das ist nicht schwer für den Vollendeten, o Ânanda, zu machen, dass Roja der Malla für diesen Glauben und diese Ordnung gewonnen werde'. Da richtete der Erhabene auf Roja den Malla die Kraft seines Wohlwollens, stand von seinem Sitz auf und gieng in das Haus. Und Roja der Malla, von dem Erhabenen mit der Kraft seines Wohlwollens getroffen, gieng, wie eine Kuh ihr junges Kalb sucht, von einem Hause zum andern, von einer Zelle zur andern und fragte die Mönche: 'Wo, ihr Ehrwürdigen, weilt jetzt er der Erhabene, der heilige, höchste Buddha? Ich begehre ihn zu sehen, den Erhabenen, den heiligen, höchsten Buddha'[2]).“

Es möge in diesem Zusammenhang noch eines jener kurzen Bilder seine Stelle finden, mit welchen die Phantasie der Gläubigen die Vorstellung von den vergangenen Existenzen Buddha's auszuschmücken liebte. Wir besitzen eine in den heiligen Canon aufgenommene Sammlung solcher Bilder und kleiner Erzählungen, die nach den vom künftigen Buddha bethätigten Vollkommenheiten oder Cardinaltugenden geordnet

---

[1]) Cullavagga VII, 3, 12. Die Kraft des Wohlwollens auf die verschiedenen Geschlechter der Schlangen zu richten zum Schutz gegen Schlangenbiss wird das. V, 6 vorgeschrieben.

[2]) Mahâvagga VI, 36, 4.

sind[1]). Der Tugend des Wohlwollens ist dort folgendes kurze Stück gewidmet:

„Im Walde auf einer Bergeshalde lebte ich[2]), Sâma mit Namen . . . , Löwen und Tiger zog ich durch die Kraft des Wohlwollens zu mir herbei. Von Löwen und Tigern, von Panthern, Bären und Büffeln, von Gazellen und Ebern umgeben weilte ich im Walde. Kein Wesen erschrickt vor mir, und auch ich fürchte mich vor keinem Wesen. Die Kraft des Wohlwollens ist mein Halt; so weile ich auf der Bergeshalde.“

Es schien wichtig, der Idee des Wohlwollens, des Vergebens, der Güte auch gegen den Feind, in den mannichfaltigen Gestalten nachzugehen, unter denen sie, bald im Gewande nüchterner Reflexionen, bald im edlen Schmucke reiner und kindlicher Poesie, bald verschleiert in den Umhüllungen eines seltsam phantastischen Methodismus uns entgegentritt. Nicht die Begeisterung weltumfassender Liebe war es, sondern dies ruhevolle Gefühl freundlicher Eintracht, das dem Gemeinschaftsleben der Jünger Buddha's sein Gepräge gab, und wenn der buddhistische Glaube an dem Segen dieses Friedens und dieser Güte auch die Thierwelt theilnehmen lässt, so mag uns dies an die anmuthigen Sagen erinnern, mit welchen die christliche Legende eine Gestalt wie die des heiligen Franciscus, des Freundes aller Thiere und der ganzen unbeseelten Natur, umgeben hat. —

Unter den übrigen Cardinaltugenden, welche mit denen der Rechtschaffenheit und des Wohlwollens zusammen genannt zu werden pflegen, nahm in der moralisirenden Poesie der

---

[1]) Die gewöhnliche Aufzählung dieser Vollkommenheiten, welche übrigens in jenem Text (dem Cariyâ Piṭaka) nicht sämmtlich durch entsprechende Erzählungen vertreten sind, umfasst zehn Tugenden: Wohlthätigkeit, Rechtschaffenheit, Wunschlosigkeit, Weisheit, Kraft, Duldsamkeit, Wahrhaftigkeit, Standhaftigkeit, Wohlwollen, Gleichmuth.

[2]) Der Erzählende ist Buddha selbst.

Buddhisten die Tugend der Wohlthätigkeit die vornehmste Stelle ein. Es ist bezeichnend, wie durchaus für die Anschauungsweise dieser Poesie das Bild höchsten idealen Wohlthuns in das des Entsagens, des selbstaufopfernden Duldens hinüberfliesst. Wessen Ziel die Vollendung ist, der muss bereit sein, Alles, auch was ihm das Theuerste ist, unbedingt hinzugeben. Die Grenzen, welche unsre Anschauung der inneren Berechtigung des Gebens ziehen würde, gelten hier nicht; ohne Rücksicht darauf, was dem Empfänger der Gabe von wirklicher Wohlthat mit derselben geboten wird, stellen die Legenden die maassloseste, bis zur Selbstvernichtung getriebene Bereitschaft zum Geben als Pflicht hin[1]). Wurden die Kasteiungen, wie sie schon damals unter den Asketen Indiens in Uebung standen, von Buddha als „trübselig, unwürdig, nichtig" verworfen, so behaupteten doch in der buddhistischen Moralpoesie Motive verwandtester Art ihren Platz: wenn die brahmanischen Dichtungen von den ungeheuren Selbstpeinigungen erzählen, durch welche die Weisen der Vorzeit eine selbst den Göttern furchtbare Macht errangen, so ist von da der Weg nicht weit zu den buddhistischen Erzählungen von jenen Handlungen unbegrenzter, mit unermesslichem himmlischen Lohn gekrönter Gebelust, bei welcher das eigentliche Moment des Wohlthuns völlig hinter dem der asketischen Selbstaufopferung verschwindet.

So in der Erzählung vom Prinzen Vessantara, d. h. dem

[1]) Für die Frage, wie von der moralisirenden Poesie der Legenden abgesehen in dem thatsächlichen Leben der alten Gemeinde es um die Bethätigung der Wohlthätigkeit gestanden hat, verweisen wir einerseits auf die betreffenden Bemerkungen im ersten Abschnitt (S. 145, 169 fg.), sodann auf den Abschnitt über das Gemeindeleben. Man kann sich der Vorstellung nicht erwehren, dass die Behandlung der Wohlthätigkeit in der buddhistischen Moral eine gesundere und weniger masslose gewesen wäre, hätte es sich nicht eben hier um eine Tugend gehandelt, welche auszuüben der besitzlose Mönch kaum jemals selbst in den Fall kommen konnte.

spätern Buddha in der vorletzten seiner irdischen Existenzen[1]). Von dem Volke verkannt wurde der Königssohn ungerecht aus dem Reich vertrieben. Seine letzten Schätze, selbst den Wagen, auf dem er fuhr, und die Pferde gab er Bittenden und zog mit Weib und Kindern durch die brennende Hitze zu Fuss weiter. „Wenn im Walde die Kinder Bäume mit Früchten sahen, so weinten sie nach den Früchten begehrend. Wie sie die weinenden Kinder erblickten, neigten sich die hohen, gewaltigen Bäume von selbst und senkten sich zu den Kindern herab.“ Endlich kamen sie zum Vankaberge; dort lebten sie im Walde in einer Blätterhütte als Einsiedler. „Ich und die Prinzessin Maddî und beide Kinder, Jâli und Kanhâjinâ, wir wohnten da in der Einsiedelei, Jeder das Leid des Andern verscheuchend. Die Kinder zu behüten blieb ich in der Einsiedelei; Maddî sammelte Waldfrüchte und brachte uns Dreien Nahrung. Als ich so im Walde wohnte, kam ein Bettler herzu, der sprach mich um meine Kinder an, um Beide, Jâli und Kanhâjinâ. Als ich den Bettler sah, der herzugekommen war, lächelte ich, und meine beiden Kinder nahm ich und gab sie dem Brahmanen. Als ich meine Kinder hingab an Jûjaka den Brahmanen, da erbebte die Erde, es bebte Meru der waldgekränzte. Und wiederum geschah es, dass Gott Sakka vom Himmel herniederstieg in eines Brahmanen Gestalt; er sprach mich an um Maddî, die Fürstin, die tugendreiche und treue. Da nahm ich Maddî bei der Hand, füllte die Hände mit Wasser[2]), und freudigen Sinnes gab ich Maddî ihm hin. Als ich Maddî ihm gab, freuten sich im Himmel die Götter, und wieder erbebte die Erde, es bebte Meru der waldgekränzte. Jâli und Kanhâjinâ die Tochter, und Maddî die Fürstin, die gattentreue, gab ich hin und achtete es nicht, auf dass ich die Buddhaschaft erlangte.“

---

[1]) Cariyâ Piṭaka I, 9. Vgl. Hardy, Manual, 118 fgg. etc.

[2]) Zur feierlichen Hingabe der Maddî mit einem Wasserguss wie bei der Vollziehung einer Dedication.

Eine andre jener Erzählungen aus Buddha's vergangenen Existenzen ist die folgende „Geschichte vom weisen Hasen[1]).“

„Und wieder in einem andern Leben war ich ein Häschen, das in einem Bergwalde lebte: ich ass Gras und Kraut, Blätter und Früchte und that keinem Wesen etwas zu Leide. Ein Affe, ein Schakal, eine junge Fischotter und ich, wir wohnten bei einander und man sah uns zusammen früh und spät. Ich aber unterwies Jene in den Pflichten und lehrte sie, was gut und böse ist: vom Bösen haltet euch fern, neiget euch zum Guten. Am Feiertage, wenn ich den Mond voll sah, sprach ich zu Jenen: heut ist Feiertag; haltet Gaben bereit, dass ihr sie Würdigen gebet. Spendet Gaben nach Würdigkeit und begeht den Feiertag mit Fasten. Dann sprachen sie: „So sei es“, und nach Kraft und Vermögen bereiteten sie Gaben und forschten, wer würdig wäre sie zu empfangen. Ich aber setzte mich nieder und suchte im Geist nach einer Gabe, die ich spenden sollte: „Wenn ich einen Würdigen finde, was soll meine Gabe sein? Ich habe nicht Sesam und nicht Bohnen, nicht Reis und nicht Butter. Ich lebe nur von Gras; Gras kann man nicht geben. Wenn ein Würdiger zu mir kommt und mich anspricht, ihm Nahrung zu reichen, so will ich mich selbst ihm geben; nicht soll er mit leeren Händen von hinnen gehen.“ Da erkannte Sakka (der Götterkönig) meine Gedanken und in der Gestalt eines Brahmanen kam er zu meiner Lagerstatt, um mich zu prüfen, was ich ihm geben würde. Da ich ihn sah, sprach ich fröhlich dies Wort: „Es ist schön, dass du zu mir kommst, um Nahrung zu suchen. Eine edle Gabe, wie sie noch nie gegeben worden, will ich dir heute geben. Du übst die Pflichten der Rechtschaffenheit; es steht dir nicht an, dass du einem Wesen Leid anthust. Aber gehe hin, sammle Holz und zünde ein Feuer an; ich will mich selbst braten; gebraten magst du mich verzehren.“

---

[1]) Der Erzählende ist Buddha selbst. Cariyâ Piṭaka I, 10.

Er sprach: „So sei es", und froh las er Holz auf und schichtete es zu einem grossen Haufen. In die Mitte that er heisse Kohlen und entflammte schnell ein Feuer; dann schüttelte er den Staub ab, der seine gewaltigen Glieder bedeckte, und setzte sich am Feuer nieder. Als der grosse Holzhaufen Flammen und Qualm zu entsenden begann, da sprang ich in die Höhe und stürzte mich mitten in das brennende Feuer. Gleichwie frisches Wasser dem, welcher sich hineintaucht, die Qual der Hitze stillt, wie es Erquickung giebt und Freude, so stillte das flammende Feuer, in das ich mich stürzte, alle meine Qual gleich frischem Wasser. Haut und Fell, Fleisch und Sehnen, Knochen, Herz und Bänder, meinen ganzen Leib mit allen Gliedern habe ich dem Brahmanen gegeben."

Die letzte Existenz Buddha's, die Zeiten der errungenen Heiligkeit, des Wanderns und Lehrens sind in den Erzählungen der Gemeinde mit keinen derartigen Wunderthaten der Selbsthingabe geschmückt. Gute Werke zu thun gebührt dem, der nach der Vollendung strebt. Der Vollendete selbst „hat Gutes und Böses, beide Fesseln überwunden"[1]).

Sittliche Arbeit an sich selbst.

Das Hauptgewicht sittlichen Thuns fällt für die buddhistische Auffassung nicht in die Pflichten, welche nach aussen hin der Mensch dem Menschen oder richtiger jedes Wesen dem Wesen neben sich schuldet, sondern in das Gebiet des eignen innern Lebens, in die Arbeit unablässiger Selbstzucht: „Schritt um Schritt, Stück für Stück, Stunde für Stunde soll,

[1]) Dhammapada 412. Der Buddhismus steht hier durchaus auf dem Boden der ihm vorangehenden brahmanischen Philosophie, s. oben S. 50.

wer da weise ist, sein Ich von allem Unreinen läutern, wie ein Goldschmied das Silber läutert"[1]).

Das Ich, dessen Realität der Metaphysik ein ungewisses Räthsel blieb, wird hier der ethischen Betrachtung zur entscheidenden Macht, der gegenüber alles Aeussere als ein Fremdes zurücktritt. Das Ich zu finden wird als das beste Ziel alles Suchens, das Ich zum Freunde zu haben als die wahrhafteste und höchste Freundschaft erkannt. „Durch dein Ich sporne dein Ich an; durch dein Ich erforsche dein Ich; so wirst du dein Ich wohl bewahrend und wachsam in Seligkeit leben, o Mönch. Denn des Ich Schutz ist das Ich; des Ich Zuflucht ist das Ich; deshalb halte dein Ich im Zaum, wie der Händler ein edles Ross." „Zuvörderst das eigne Ich befestige man im Guten; erst dann möge man Andre unterweisen; so wird der Weise von Elend frei bleiben"[2]).

Wir berührten oben (S. 294) jene drei gewissermassen eine Stufenfolge ausmachenden Hauptbegriffe, nach welchen die buddhistische Ethik die verschiedenen Gebiete des sittlichen Thuns gliedert: Rechtschaffenheit, Sichversenken und Weisheit. Den Pflichten der inneren Wachsamkeit, der Selbsterziehung und Selbstläuterung des Ich wird in der scholastischen Systematik eine Mittelstellung zwischen dem ersten und dem zweiten jener Gebiete angewiesen. Die äussere Rechtschaffenheit ist die Grundlage, von welcher aus allein jene innerlicheren und tieferen Aufgaben der Sittlichkeit gelöst werden können, und diesen wiederum kommt eine vorbereitende Stellung zu gegenüber den letzten, vollendenden Momenten des geistlichen Strebens, der Versenkung und der Weisheit. Die stehenden Ausdrücke, unter welchen die Schulsprache das in Rede stehende Gebiet sittlicher Pflichten zusammenfasst und es jener dreifachen Gliederung in der erwähnten Weise einordnet, sind

[1]) Dhammapada 239.

[2]) Dhammapada 379 fg., 158.

die Bezeichnungen: Beherrschung der Sinne, Wachsamkeit und Aufmerksamkeit, wozu dann noch der Begriff des Sichgenügenlassens (Bedürfnisslosigkeit) gefügt wird[1]). Das Auge und alle andern Sinne sollen wir im Zaum halten, damit sie nicht bei den Aussendingen verweilend Freude an ihnen finden und dem Ich Wahrnehmungen zuführen, die Frieden und Reinheit desselben gefährden. Wir sollen jede unsrer Bewegungen mit wachsamem Bewusstsein begleiten[2]); wenn wir gehen und stehen, wenn wir uns setzen und uns niederlegen, wenn wir reden und schweigen, sollen wir bedenken, was wir thun, und darauf achten, dass es geziemend geschehe. Wir sollen nichts bedürfen, als was wir an uns tragen, wie der Vogel in der Luft keine Schätze hat und nichts mit sich trägt, als seine Flügel, die ihn hinführen wohin er will.

---

[1]) Im Pâli: indriyasaṃvara, satisampâjañña, santuṭṭhi. Die nähere Ausführung dieser Begriffe findet sich im Sâmaññaphala Sutta und kehrt auch sonst häufig in den heiligen Texten wieder.

[2]) Hier knüpfen mehrere jener von dem Buddhismus mit so grosser Vorliebe entwickelten halb körperlichen halb geistlichen Uebungen an, von welchen es wahrscheinlich ist, dass sie in der Zeiteintheilung der Mönche einen sehr erheblichen Platz eingenommen haben. Wir erwähnen hier nur eine derselben, „die Wachsamkeit auf Einathmen und Ausathmen.“ „Ein Mönch, ihr Jünger, der im Walde weilt oder am Fuss eines Baumes weilt oder in einem leeren Gemach weilt, setzt sich nieder mit gekreuzten Beinen, den Körper gerade aufgerichtet, das Antlitz mit wachsamem Denken umgebend. Er athmet mit Bewusstsein ein und athmet mit Bewusstsein aus. Wenn er einen langen Athemzug einathmet, weiss er: 'Ich athme einen langen Athemzug ein'. Wenn er einen langen Athemzug ausathmet, weiss er: 'Ich athme einen langen Athemzug aus'. Wenn er einen kurzen Athemzug einathmet, weiss er: 'Ich athme einen kurzen Athemzug ein', u. s. w. Buddha nennt diese Uebung eine treffliche und freudenreiche; sie vertreibt das Böse, das sich im Menschen erhebt (Vinaya Piṭaka vol. III, p. 70 fg.). Wenn die Jünger gefragt werden, wie Buddha die Regenzeit zuzubringen pflegt, sollen sie antworten; „Versenkt in die Wachsamkeit auf Einathmen und Ausathmen, ihr Freunde, pflegte der Erhabene während der Regenzeit zu verweilen.“ (Saṃyutta Nikâya, vol. III, fol. vi).

Im Verkehr mit Leuten weltlichen Standes soll man die ängstlichste Vorsicht beobachten. „Wie Jemand, der keine Schuhe trägt, auf dornigem Boden geht, mit Wachsamkeit sich behütend, also wandle der Weise im Dorf[1]).“ „Wie die Biene der Blume Farbe und Duft nicht versehrt, sondern ihren Saft trinkt und weiter fliegt, also wandle der Weise im Dorf[2]).“ Hat man seinen Almosengang durch das Dorf vollendet, soll man sich selbst prüfen, ob man vor allen inneren Gefahren bewahrt geblieben ist. Buddha sagt zu Sâriputta[3]): „Ein Mönch, Sâriputta, muss also bei sich denken: 'Auf dem Wege zum Dorf, als ich hingieng, Almosen zu sammeln, und an den Orten, wo ich um Almosen gebeten habe, und auf dem Rückweg vom Dorf, hat mich da an den Gestalten, die das Auge wahrnimmt[4]), Lust befallen oder Begier oder Hass oder Verwirrung oder Zorn in meinem Geiste?' Wenn der Mönch, Sâriputta, also sich prüfend erkennt: 'Auf dem Wege zum Dorf u. s. w. hat mich an den Gestalten, die das Auge wahrnimmt, Lust befallen' u. s. w., so soll dieser Mönch, o Sâriputta, danach trachten, dass er von diesen bösen, schlimmen Regungen frei werde. Wenn aber der Mönch, Sâriputta, der sich also prüft, erkennt: 'Es hat mich nicht Lust befallen' u. s. w., so soll dieser Mönch, o Sâriputta, sich freuen und fröhlich sein: Selig der Mann, der zum Guten lange seinen Sinn gewöhnt hat!“ „Wie ein Weib oder ein Mann,“ heisst es in einem andern Sutta[5]), „der jung ist und an Schmuck Gefallen hat, in einem reinen, hellen Spiegel oder auf einer klaren Wasserfläche sein Antlitz beschaut und, wenn

---

1) Theragâthâ fol. gû.

2) Dhammapada 49.

3) Piṇḍapâtaparisuddhisutta (Majjhima Nikâya).

4) Es folgen hinterher Wiederholungen derselben Frage in Bezug auf „die Töne, die das Ohr wahrnimmt“ und die übrigen Sinne mit ihren Objekten.

5) Anumânasutta (Majjhima Nikâya).

er darin eine Unreinheit oder einen Flecken entdeckt, sich bemüht, diese Unreinheit oder den Flecken zu beseitigen, wenn er aber darin keine Unreinheit und keinen Flecken sieht, er fröhlich ist: 'So ist es schön! so bin ich rein!', also soll auch der Mönch, der da sieht, dass er von allen jenen bösen, schlimmen Regungen noch nicht frei ist, danach trachten, dass er von allen jenen bösen, schlimmen Regungen frei werde. Sieht er aber, dass er von allen jenen bösen, schlimmen Regungen frei ist, so soll dieser Mönch sich freuen und fröhlich sein: Selig der Mann, der zum Guten lange seinen Sinn gewöhnt hat!"

Unermüdlich und in immer neuen Formen finden wir die Mahnung wiederholt, nicht den Schein des sittlichen Thuns für das Wesen zu nehmen, nicht an Aeusserem haften zu bleiben, wo doch allein von Innen das Heil kommen kann. Wohl ist es gut, Auge und Ohr vor Bösem zu bewahren, aber das blosse Nichtsehen und Nichthören thut es nicht; sonst wäre der Blinde und der Taube der Vollkommenste[1]). Der Wille, aus dem heraus wir reden und handeln, entscheidet über den Werth von Wort und That; das Wort allein ist nichtig, wo die Thaten fehlen: „All unser Wesen hängt an unserm Denken; das Denken ist sein Edelstes; im Denken hat es sein Dasein. Wer mit unreinen Gedanken redet oder handelt, dem folgt Leiden nach, wie das Rad dem Fusse des Zugthiers folgt. All unser Wesen hängt an unserm Denken; das Denken ist sein Edelstes; im Denken hat es sein Dasein. Wer mit reinen Gedanken redet oder handelt, dem folgt Freude nach, wie der Schatten, der nicht von ihm weicht." „Wer auch viele weise Worte redet, aber nicht danach thut, der Thor ist einem Hirten gleich, der die Kühe Andrer zählt; er hat nicht Theil an der Herrlichkeit der Mönche. Wer auch nur wenige weise Worte redet, aber in dem Gesetz der Wahr-

---

[1]) Indriyabhâvanâsutta (Majjh. N.).

heit wandelt, wer von Liebe und Hass lässt und von Bethörung, wer Erkenntniss hat und wessen Sinn die Erlösung gefunden, wer an nichts haftet im Himmel und auf Erden, der hat Theil an der Herrlichkeit der Mönche[1]).“

Mâra der Böse.

Die Arbeit, in welcher der Geist nach Reinheit, nach Ruhe und Erlösung ringt, stellt sich dem religiösen Bewusstsein des Buddhismus zugleich als Kampf gegen eine feindliche Macht dar. Diese Macht des Bösen, des Leidens, das sich dagegen wehrt, den Menschen aus seinen Banden zu entlassen — woher kommt sie? Das buddhistische Denken hält sich von diesem Problem zurück. Wirft es die Frage nach der „Entstehung des Leidens“ auf[2]), so richtet dieselbe sich doch nur darauf, zu erforschen, wie in uns Leiden entsteht, durch welches Thor der welterfüllende Strom leidvoller Vergänglichkeit in unser Wesen eindringt. Wollte man aber wissen, woher es kommt, dass überhaupt Leiden da ist, so würde der Buddhismus dies jenen vorwitzigen Fragen zuzählen, über welche der Erhabene nichts offenbart hat, weil sie zur Seligkeit nichts nütze sind. Nach dem Anfang des Bösen und des Leidens forschen, hiesse ja nichts andres, als dem Anfang der Welt nachzufragen, denn das innerste Wesen der Welt liegt für den Buddhismus eben darin, dass sie dem Bösen unterthan, dass sie eine Stätte des steten Leidens ist.

Nicht also als den, durch welchen das Böse in die Welt gekommen ist, wohl aber als den obersten Herrn alles Bösen, als den vornehmsten Verlocker zu schlimmen Gedanken,

---

[1]) Dhammapada 1, 2, 19, 20.

[2]) Man erinnere sich an die zweite der vier heiligen Wahrheiten und an die Causalitätsformel.

Worten und Werken kennt der Glaube der Buddhisten Mâra den Bösen, den Fürsten des Todes, denn Mâra heisst Tod[1]). Das Reich dieser Welt mit ihrer Lust ist das Reich des Todes. In der höchsten unter den Weltsphären, welche der Herrschaft der Lust anheim gegeben sind, waltet er mit seinen Heerschaaren als ein mächtiger Gott; von da steigt er zur Erde hernieder, wenn es gilt, das Reich Buddha's und seiner Heiligen zu bekämpfen.

Dem einfachen Glauben ist Mâra ein persönliches Wesen, eine so reale, in die Schranken von Raum und Zeit geschlossene Persönlichkeit, wie Buddha, wie alle Menschen und alle Götter. Das philosophirende Denken aber, welches den Feind von Frieden und Seligkeit in der unpersönlichen Macht des die Sinnenwelt beherrschenden, über Entstehen und Vergehen gebietenden Weltgesetzes erkennt, hat naturgemäss die Tendenz, die Conception Mâra's entweder in den Hintergrund zu drängen, oder doch seine persönliche Wesenheit in ein Allgemeines umzudeuten. Ohne dass Mâra je geradezu aufhörte, als Person gedacht zu werden, erweitern sich daher doch die Grenzen seines Wesens so sehr, dass sie den Inhalt der ganzen dem Leiden unterworfenen Welt in sich aufzunehmen Raum haben. Wo es ein Auge giebt und Gestalten, wo es ein Ohr giebt und Töne, wo es ein Denken giebt und Gedanken, da ist Mâra, da ist Leiden, da ist Welt[2]). Râdha spricht zu Buddha[3]): „Mâra, Mâra, also sagt man, o Herr. Worin, o Herr, besteht Mâra's Wesen?" „Wo Körperlichkeit ist[4]), o Râdha, da ist Mâra (Tod), oder der Tödter, oder er der da stirbt. Darum, o Râdha, sieh du die Körperlichkeit also an, dass sie Mâra

[1]) Ueber die mythologischen Elemente, die zu der Conception Mâra's den Stoff hergegeben haben, verweisen wir auf S. 55 fg., 90 Anm.

[2]) Saṃyutta Nikâya vol. II fol. khu.

[3]) Ebendas. vol. I fol. no.

[4]) Nachher ebenso: wo Empfindung ist — wo Vorstellung ist — wo Gestaltung ist — wo Bewusstsein ist.

ist, oder dass sie der Tödter ist, oder er der da stirbt, oder Krankheit, oder eine Beule oder ein verwundendes Geschoss, oder Unreinheit, oder unreines Wesen. Wer es also ansieht, der sieht es recht an."

Mâra ist nicht ewig, wie es ja nirgends in den Reichen des Werdens und Vergehens ein ewig Bleibendes giebt. Aber so lange die Welten in ihrem Kreislauf einherrollen und Wesen sterben und wieder geboren werden, erscheinen auch immer neue Mâras mit immer neuen Heerschaaren von Göttern, die ihnen unterthan sind; und so kann man sagen, dass dem Wesen Mâra's Ewigkeit in dem Sinne, wie er für die buddhistische Anschauung allein denkbar ist, in der That zukommt.

Jener düstern Tragik, von welcher wir uns den dämonischen Todfeind des Guten umgeben zu denken gewohnt sind, begegnen wir nicht in den Predigten und Legenden, die von Mâra dem Versucher reden. Die Farben und grossen Linien für die Nachtgestalt eines Lucifer standen den buddhistischen Mönchspoeten nicht zu Gebote. Man erzählte kleine, oft kleinlich genug ersonnene Legenden von den Angriffen Mâra's auf Buddha und seine Frommen, wie er bald als Brahmane, bald als Ackersmann, bald als Elephantenkönig und in vielerlei andern Gestalten erscheint, um ihre Heiligkeit durch Versuchungen, ihren Glauben und ihre Erkenntniss durch Lügen zu erschüttern[1]).

Wenn ein heiliger Mann seinen Almosengang vergeblich thut und nirgends eine Gabe empfängt, ist es Mâra's Werk; wenn die Leute im Dorf fromme Mönche mit höhnischen Geberden verspotten, ist Mâra in sie gefahren; dass Ânanda im entscheidenden Augenblick vor Buddha's Tode den Meister nicht gebeten hat, bis zum Ende dieses Weltalters sein irdisches

---

[1]) Einige solcher Erzählungen sind schon oben S. 118, 264 berührt worden. Eine ganze Sammlung derselben giebt der Saṃyuttaka Nikâya in dem Abschnitt Mârasaṃyutta.

Dasein zu verlängern, geschah, weil Mâra seinen Sinn verwirrt hatte. „Zu einer Zeit," so lesen wir[1]), „verweilte der Erhabene im Lande Kosala, im Himalaya, in einer Waldhütte. Als der Erhabene so in der Einsamkeit zurückgezogen weilte, stieg in seinem Geist dieser Gedanke auf: 'Möglich ist es fürwahr als König mit Gerechtigkeit zu regieren, ohne dass man tödtet oder tödten lässt, ohne dass man Bedrückungen übt oder sie üben lässt, ohne dass man Schmerz leidet oder Andern Schmerz zufügt'. Da erkannte Mâra der Böse in seinem Geist den Gedanken, der in des Erhabenen Geist aufgestiegen war, und er gieng zu dem Erhabenen hin und sprach also: 'Möge, o Herr, der Erhabene als König regieren, möge der Vollendete als König regieren mit Gerechtigkeit, ohne dass er tödtet oder tödten lässt, ohne dass er Bedrückungen übt oder üben lässt, ohne dass er Schmerz leidet oder Andern Schmerz zufügt'." Buddha entgegnet: 'Was siehst du an mir, du Böser, dass du also zu mir redest?' Mâra spricht: 'Der Erhabene, o Herr, hat die vierfache Wundermacht sich zu eigen gemacht —; wenn der Erhabene, o Herr, wollte, so könnte er fügen, dass der Himalaya, der König der Berge, zu Gold würde, und er würde zu Gold werden'. Buddha weist ihn ab: was hülfe es dem Weisen, wenn er auch einen Berg von Silber oder von Gold besässe? „'Wer das Leiden erkannt hat, woher es stammt, wie mag der Mensch dem Begehren sich zuwenden? Wer da weiss, dass irdisches Wesen eine Fessel ist in dieser Welt, der Mensch möge üben, was ihn davon frei macht'. Da sah Mâra der Böse; 'Der Erhabene kennt mich, der Vollendete kennt mich', und betrübt und missmuthig hob er sich von dannen" — der stehende, selbstverständliche Ausgang dieser Erzählungen; Buddha durchschaut den Bösen und macht seine Versuchungen zu Nichte.

---

[1]) Saṃyuttaka Nikâya vol. I fol. ghâ'.

Von der Abwehr, welche die Frommen in steter Wachsamkeit den Nachstellungen Mâra's entgegensetzen sollen, redet Buddha in der Fabel von der Schildkröte und dem Schakal[1]). Es war einmal eine Schildkröte, die gieng in der Abendzeit am Ufer des Flusses hin um sich Nahrung zu suchen. Und auch ein Schakal gieng Abends am Flusse auf Beute aus. Als die Schildkröte den Schakal sah, verbarg sie alle Glieder in ihrer Schale und tauchte still und ohne Furcht in das Wasser. Der Schakal lief hin und wartete, dass sie eines von ihren Gliedern aus der Schale hervorstrecken würde. Die Schildkröte aber rührte sich nicht; da musste der Schakal seine Beute aufgeben und davongehn. „Also, ihr Jünger, lauert auch Mâra der Böse euch beständig und immerdar auf und denkt: 'Ich will durch ihres Auges Thor Eingang zu ihnen gewinnen — oder ich will durch ihres Ohres, durch ihrer Nase, durch ihrer Zunge, durch ihres Leibes, durch ihres Denkens Thor Eingang zu ihnen gewinnen'. Deshalb, ihr Jünger, bewacht die Thore eurer Sinne . . . dann wird Mâra der Böse es aufgeben und von euch weichen, weil er keinen Eingang bei euch findet, wie der Schakal von der Schildkröte weichen musste."

Die letzten Stufen des Heilsweges. Die Versenkungen. Die Heiligen und Buddhas.

So verbündet sich Mâra's feindlicher Wille mit dem feindlichen Naturgesetz der leidenschaffenden Verkettung von Ursachen und Wirkungen. In der Wüstenei der Sankhâra, des ruhelosen, substanzlosen Geschehens, in ewig wogender und wallender Finsterniss stehen die einsamen Kämpfer, welche den Ausweg aus diesem Labyrinth des Leidens zu erringen

[1]) Saṃyuttaka Nikâya vol. II fol. ja.

streben. Der Kampf ist kein leichter und kein kurzer. Von dem Augenblick an, wo zuerst in einer Seele die Ahnung davon erwacht, dass dieser Kampf gekämpft werden muss, dass es eine Erlösung giebt, die errungen werden kann — von jenem ersten Anfang des Kampfes bis zum endlichen Siege verlaufen unzählige Weltperioden. Erdwelten und himmlische Welten und auch die Höllenwelten, die Stätten der Qual, entstehen und vergehen, wie sie seit Ewigkeiten entstanden und vergangen sind. Götter und Menschen, alle beseelten Wesen kommen und gehen, sterben und werden wiedergeboren, und inmitten dieses endlosen Fliessens aller Dinge ringen, bald vordringend und siegend, bald zurückgeworfen, die Wesen, welche der Erlösung zustreben, ihrem Ziel entgegen. Der Weg ist unabsehbar, aber er nimmt ein Ende. Nach unzähligen Irrfahrten durch Welten und Weltalter tritt zuletzt das Ziel dem Wandernden vor Augen. Und in sein Siegesgefühl mischt sich der Stolz über den aus eigner Kraft errungenen Sieg. Keinem Gott hat der Buddhist zu danken, wie er vordem, während seines Kampfes, zu keinem Gott gerufen hat. Die Götter beugen sich vor ihm, nicht er vor den Göttern. Die einzige Hülfe, die dem Ringenden zu Theil werden kann, kommt ihm von Seinesgleichen, von den Weitergedrungenen, den Buddhas und ihren erleuchteten Jüngern, die gekämpft haben, wie er jetzt kämpft, und die ihm den Sieg zwar nicht verleihen, aber den Weg zum Siege weisen können.

Als Vorstufen des errungenen Sieges sieht der Buddhismus in enger Anknüpfung an den von ihm vorgefundenen Gemeinbesitz indischen religiösen Lebens die Uebungen innerer Versenkung an, in welchen der Fromme seine Gedanken von der Aussenwelt mit ihrer bunten, wechselnden Gestaltenfülle abwendet, um in der Stille des eignen Ich fern von Leid und Lust das Aufhören des Vergänglichen vorauszuempfinden. Was für andere Religionen das Gebet, ist für den Buddhismus die Andacht der Versenkung.

Es kann nicht bezweifelt werden, dass ausgedehnte und methodisch betriebene Bemühungen, Zustände der Versenkung hervorzurufen, thatsächlich ein sehr hervortretendes Element in dem geistlichen Leben der Mönche gebildet haben. Die Prosa wie die Poesie der heiligen Texte zeugt überall davon. Mönche, die durch lärmendes Benehmen die Brüder aus den Zuständen des Versenktseins aufstören, werden getadelt; ein sorglicher Hausmeister unterlässt nicht, wenn er den Brüdern ihre Ruhestätten anweist, denen unter ihnen, welche der Gabe der Versenkung theilhaftig sind, das Quartier gemeinschaftlich zu bereiten, damit sie nicht von Andern gestört werden[1]). Und auch durch die Dichtungen der Mönchspoeten zieht sich die Freude an der mit dem Segen heiliger Versenkung geschmückten Waldeinsamkeit. „Wenn vor mir, wenn hinter mir keinen Andern mein Blick erreicht, ist es gar schön, allein im Walde zu weilen. Wohlan! In die Einsamkeit will ich gehen, in den Wald, den Buddha lobt; darinnen ist gut sein für den einsamen Mönch, der nach der Vollendung trachtet. Im blüthenreichen Sîta-Walde, in kühler Bergesgrotte will ich den Leib waschen und will allein wandeln. Allein ohne Gefährten, im lieblichen Walde — wann werde ich das Ziel erreicht haben? wann werde ich frei sein von Sünden[2])?" „Wenn am Himmel die Donnerwolke die Trommel rührt, wenn Regenströme den Pfad der Lüfte erfüllen und der Mönch in einer Bergeshöhle der Versenkung sich hingiebt: keine höhere Freude mag ihm werden. Am Ufer blumengeschmückter Ströme, die mit bunter Waldkrone gekränzt sind, sitzt er fröhlich der Versenkung hingegeben: keine höhere Freude mag ihm werden[3]).

Die eingehenden Beschreibungen dieser seelischen Zustände in den Prosa-Sûtren lassen, obwohl das scholastische Beiwerk

[1]) Mahâvagga V, 6; Cullavagga IV, 4, 4.

[2]) Theragâthâ, Spruch des Ekavihâriya Thera (fol. khe).

[3]) Ebendas., Spruch des Thera Bhûta (fol. khû').

unbestimmter oder imaginärer psychologischer Kategorien die Objectivität des Bildes erheblich beeinträchtigt, doch kaum einen Zweifel daran, dass hier neben den Affectionen, welche der gesunde Geist sich selbst mitzutheilen im Stande ist, auch Zustände pathologischer Art mitgespielt haben müssen. Die Vorbedingungen für dieselben waren überreichlich vorhanden. Bei Männern, welche durch die Macht einer religiösen Idee der Existenz in den geordneten Verhältnissen häuslichen Lebens entrissen waren, konnten die körperlichen Folgen des wandernden Bettlerlebens im Verein mit einer das Nervensystem erschöpfenden geistigen Ueberreizung leicht die Disposition zu krankhaften Erscheinungen dieser Art hervorrufen. Wir hören von Hallucinationen des Gesichts- wie des Gehörsinnes, von „himmlischen Gestalten“ und „himmlischen Tönen“[1]). Aus den Zeiten, in denen Buddha der Erleuchtung nachtrachtete, wird erzählt, dass er „einen Lichtglanz und die Erscheinung von Gestalten“ gesehen habe, oder auch einen Lichtglanz für sich allein und wieder Gestalten allein[2]). Auch die Erscheinungen von Gottheiten oder des Versuchers, von welchen die Legenden so viel zu berichten wissen, lassen das Vorkommen von Hallucinationen vermuthen. Doch Visionen dieser Art traten verhältnissmässig vereinzelt auf. Der regelmässige Typus des „Sichversenkens“ war der, welcher in den unzählige Male erwähnten und beschriebenen „vier Stufen der Versenkung (jhâna)“ erscheint. In einem stillen Gemach, noch häufiger aber im Walde setzte man sich nieder, „mit gekreuzten Beinen, den Körper gerade aufgerichtet, das Antlitz mit wachsamem Denken umgebend.“ So verharrte man in lange fortgesetzter körperlicher Bewegungslosigkeit und befreite sich der Reihe nach von den störenden Elementen der „Lust und bösen Regungen“, des „Ueberlegens und Er-

1) Zum Beispiel Mahâlisuttanta (Digha N.).
2) Upakilesiya Suttanta (Majjhima N.).

wägens", der Freude und des Leides; zuletzt stockte auch der Athem. So war der Geist „gesammelt, gereinigt, geläutert, frei von Unreinheit, frei von Sünde, geschmeidig und zum Werk geschickt, fest und ohne Wanken." Dieser Zustand war es, in welchem das Gefühl hellseherischer Erkenntniss des Weltzusammenhangs lebendig wurde. Wie christlichen Schwärmern in Augenblicken der Ecstase sich das Geheimniss der Weltschöpfung enthüllte, so meinte man hier die Vergangenheit des eignen Ich in zahllosen Perioden der Seelenwanderung zu überschauen, man meinte durch das Weltall die wandernden Wesen, wie sie sterben und wiedergeboren werden, zu erkennen, man meinte die Gedanken Andrer zu durchdringen. Auch der Besitz von Wunderkräften, der Fähigkeit des Verschwindens und Auftauchens, der Fähigkeit das eigne Ich zu vervielfältigen, wird mit diesem Zustande der Versenkung in Verbindung gesetzt. Daneben ist die Rede von einer anders gearteten Concentration des Geistes, welche ohne pathologische Zuthaten allein auf einem stufenweisen und methodischen Abstrahiren von der Vielheit der Erscheinungswelt beruht[1]). „Gleichwie dieses Haus der Migâramâtâ leer ist von Elephanten und Rindern, von Hengsten und Stuten, leer von Silber und Gold, leer von den Schaaren der Männer und Weiber, und es nur in einer Beziehung nicht leer ist, nicht leer nämlich von Mönchen, so auch, Ânanda, abstrahirt der Mönch von der Vorstellung 'Mensch' und denkt allein an die Vorstellung 'Wald', . . . dann sieht er, dass in seinen Vorstellungen Leerheit eingetreten ist in Bezug auf die Vorstellung 'Dorf' und Leerheit eingetreten ist in Bezug auf die Vorstellung 'Mensch'; Nicht-Leerheit ist allein vorhanden in Bezug auf die Vorstellung 'Wald'." Und auch von der Vorstellung 'Wald' wird dann abstrahirt, so dass die Vorstellung 'Erde' mit Weglassung aller Mannichfaltigkeit der Erdoberfläche

[1]) Cûlasuññatasutta (Majjh. N.).

erreicht ist; von da steigt der Geist dann in ähnlicher Weise weiter zur Vorstellung der „Raumunendlichkeit,“ „der Vernunftunendlichkeit“, der „Nichtirgendetwasheit“, Schritt für Schritt der Erlösung sich nähernd[1]).

Wenn das, was die Erlösung vollendet, Weisheit ist, d. h. das Erkennen der Lehre, das Erkennen vornehmlich der vier heiligen Wahrheiten, so tragen und fördern Weisheit und Versenkung sich wechselsweise: „Keine Versenkung giebt es, wo nicht Weisheit ist, keine Weisheit, wo nicht Versenkung. In wem Versenkung wohnt und Weisheit, wahrlich der ist dem Nirvâna nahe“[2]). —

Neben der Lehre von den Versenkungen wurde eine zweite Doctrin ausgebildet, welche gleichfalls die letzten Stadien des Erlösungsweges zu ihrem Gegenstand hatte: die Theorie der vier Rangklassen, in welche die dem Ziele sich nähernden Gläubigen je nach der grösseren oder geringeren Vollkommenheit ihrer Heiligung geordnet sind. In den älteren Texten tritt diese Lehre verhältnissmässig in den Hintergrund. Man begnügte sich dort, einen doppelten Vorgang in den Seelen

---

[1]) Dass diese Vorstellungen, welche hier auf dem normalen Wege fortschreitender Abstraction erreicht werden, auch in pathologischer Form auftraten, ist nicht unmöglich. Wenn gesagt wird: „Er erhebt sich zur Stufe der Raumunendlichkeit, die da heisst: 'Unendlich ist der Raum' — er erhebt sich zur Stufe der Nichtirgendetwasheit, die da heisst: 'Nicht ist irgend Etwas'“ —, so kann sich hier leicht die aus der brahmanischen Speculation überkommene pantheistische Mystik mit den der Psychiatrie wohlbekannten krankhaften Zuständen geistiger Leere berühren. Es klingt in der That wie aus einem buddhistischen Sûtra übersetzt, wenn Schüle (Geisteskrankheiten S. 100) das „affectlose Universalgefühl des Nichts“ beschreibt: „Es ist Nichts und giebt Nichts und wird Nichts sein“ — dies die Worte eines von diesem Gefühl befallenen Kranken. — Als brahmanische Paralleldoctrin zur buddhistischen Lehre von den Versenkungen vergleiche man namentlich Yogasûtra I, 42 fg.

[2]) Dhammapada 372.

derer, welche die Predigt Buddha's hören und annehmen, zu unterscheiden. Zuerst erwacht in ihnen das Wissen von der Vergänglichkeit alles Seins, „es geht ihnen“, wie der stehende Ausdruck der Texte lautet, „der reine und fleckenlose Blick der Wahrheit auf: was immer dem Entstehen unterthan ist, das Alles ist auch dem Vergehen unterthan.“ Sie erkennen die leidenvolle Vergänglichkeit als im Wesen alles Daseins mit Nothwendigkeit begründet. Wer dieses Wissen erreicht hat und als Mönch in ernstem Streben beharrt, darf hoffen, auch den letzten Schritt zu thun und dahin zu gelangen, dass „durch das Aufhören des Haftens (am Irdischen) seine Seele von Sünden frei wird“: das letzte Ziel geistlichen Strebens, Erlösung und Heiligkeit[1]).

Wir verzichten an dieser Stelle darauf, das, wie es scheint, jüngere und mit einem immer mehr sich häufenden scholastischen Beiwerk überladene System der vier Rangklassen unter den Gläubigen zu entwickeln[2]). Mit der Zugehörigkeit

---

[1]) Reichliche Belege für beide Grade dieser Stufenfolge giebt die Erzählung von Buddha's ersten Predigten und Bekehrungen (Mahâvagga Buch I).

[2]) Eine eingehendere Erörterung der Texte, welche die psychologischen Attribute der vier Stufen angeben, behalten wir dem dritten Excurs am Schluss dieses Werkes vor. Hier begnügen wir uns damit, die in den heiligen Schriften nicht selten begegnende kurze Characteristik jener Stufen mitzutheilen (siehe z. B. Mahâparinibbâna Sutta p. 16 fg.). Den untersten Rang nehmen die Sotâpanna ein, d. h. die in die Bahn (der Heiligung) gelangten. Von ihnen wird gesagt: „Durch die Vernichtung der drei Bande sind sie in die Bahn gelangt; sie sind der Wiedergeburt in den niederen Welten (den Höllen, der Gespensterwelt und der Thierwelt) nicht unterworfen; sie sind (der Erlösung) sicher; sie werden die höchste Erkenntniss erreichen.“ Die nächsthöhere Klasse ist die der Sakadâgâmî („der einmal Zurückkehrenden“): „Durch die Vernichtung der drei Bande, durch die Verringerung von Begier, Hass und Bethörung sind sie zu einmal Zurückkehrenden geworden: wenn sie noch einmal in diese Welt zurückgekehrt sind, werden sie das Ende des Leidens erreichen.“ Dann folgen die Anâ-

zu einer oder der andern unter denselben waren übrigens in keiner Weise Ansprüche auf eine ansehnlichere oder geringere Geltung in der Gemeinde verknüpft; wie weit jeder Einzelne dem Ziel der Heiligkeit nahe gekommen zu sein meinte, war eine Angelegenheit, die durchaus nur vor sein eignes Inneres gehörte und von welcher die Gemeinde als solche keine Notiz nahm[1]). Die höchste unter den Stufen, die der vollendeten Erlösung, betrachtete man als allein Mönchen erreichbar[2]). Wie sollten die, welche um ihrer Seligkeit willen allem Irdischen entsagt hatten, zugestehen, dass die innere Befreiung von

---

gâmî („die Nichtzurückkehrenden"): „Durch die Vernichtung der fünf ersten Bande sind sie zu Wesen geworden, die von selbst entstehen (d. h. die in das Dasein treten ohne erzeugt und geboren zu werden; dies ist in den höheren Götterwelten der Fall); sie erreichen dort (in der Götterwelt) das Nirvâna; sie sind nicht der Rückkehr aus jener Welt unterworfen." Es scheint, dass bei der Aufstellung dieser Stufe eine besondre Rücksicht auf die um die Gemeinde am höchsten verdienten Laien mitgewirkt hat, denen um ihres Laienstandes willen vollkommene Heiligkeit nicht beigelegt werden aber doch eine derselben nahe kommende Stellung nicht abgesprochen werden konnte. Die höchste der vier Stufen endlich ist die des Arhat, d. h. des Heiligen. — Die Ansicht von Childers (Dictionary p. 268, vgl. 444), dass die höheren der vier Stufen nicht erlangt werden können, ohne dass man zuvor die niederen der Reihe nach durchgemacht hat, ist wenigstens für die ältere Periode der buddhistischen Dogmatik, über die ich allein zu urtheilen wage, durchaus unzutreffend.

[1]) Nur an einer Stelle, so viel mir bekannt, knüpft das buddhistische Gemeinderecht an die Zugehörigkeit eines Mönches zu einer der vier Stufen eine rechtliche Consequenz: wer einen Heiligen getödtet hatte, konnte nicht die Mönchsweihen empfangen (Mahâvagga I, 66). Doch ist es nicht unmöglich, dass das Wort „Heiliger" hier, als Ueberbleibsel sehr alter Redeweise, in nicht technischer Bedeutung gesetzt ist, und dass die Bestimmung in ihrem ursprünglichen Sinn allgemein die Zulassung eines Mönchsmörders zu der Gemeinde verbot.

[2]) Streng genommen besagt dies schon das Wort Arhat („Heiliger"), d. h. „Einer der Anspruch hat" — es ist zu ergänzen: auf fromme Gaben und Verehrung.

Welt und Weltleid mit dem Beharren des äusseren Menschen in weltlichem Leben vereinbar sei? Doch liess man zu Gunsten frommer Laienjünger, wenn auch nicht für ihr Leben, so wenigstens für ihr Sterben eine Ausnahme zu: ein gläubiger, weiser Laie, der seine letzten Gedanken, sein letztes Verlangen auf das Aufhören irdischen Seins richtet, wird dieses Zieles theilhaftig. „Ich sage dir, o Mahânâma, dass zwischen einem Laienjünger, dessen Seele diese Stufe der Erlösung erreicht hat, und einem Mönch, dessen Seele von aller Unreinheit erlöst ist, keine Verschiedenheit besteht, was den Zustand ihrer Erlösung angeht[1]."

Hoch über den vier Stufen stehen die Vollendeten, „die für sich allein der Buddhaschaft theilhaftig geworden sind" (Paccekabuddha): sie haben das erlösende Wissen nicht als Jünger eines der heiligen, universalen Buddhas, sondern aus eigner Kraft erworben, aber ihre Vollkommenheit reicht nicht so weit, dass sie es der Welt verkündigen könnten. Die heiligen Texte berühren diesen Begriff der Paccekabuddhas höchst selten; derselbe kann in dem Vorstellungskreise der alten Gemeinde nur eine durchaus nebensächliche Rolle gespielt haben. Es scheint, dass man die Paccekabuddhas vorzugsweise in

---

[1]) Saṃyuttaka Nikâya vol. III fol ḷau. — Die spätere, in den heiligen Texten meines Wissens noch nicht vertretene Doctrin wendet diese Sätze dahin, dass auch ein Laie die Heiligkeit erlangen kann, dass er aber das Gewicht derselben nicht zu tragen vermag, so wenig wie ein Grashalm die Last eines schweren Steines tragen kann. Er muss deshalb noch an demselben Tage, an welchem die Heiligkeit ihm zu Theil geworden ist, entweder die Mönchsweihen empfangen oder, da die äusseren Vorbedingungen hierzu nicht immer erfüllbar sind, in das Nirvâna eingehen (Milinda Pañha p. 265). — In demselben Zusammenhang bildete sich auch die den heiligen Texten, so viel mir bekannt, gleichfalls noch fremde, arg äusserliche Vorstellung aus, dass die höher begabten Gläubigen die Erlösung „in der Barbierstube" zu erlangen pflegten, d. h. während der Vollziehung der Tonsur, die den Uebertritt aus dem weltlichen Stande in den geistlichen kennzeichnet.

den Zeitaltern lebend dachte, wo es keine universalen Buddhas und keine von denselben gestifteten Gemeinden gab; der Begriff des Paccekabuddha sollte wohl in erster Linie eben dies besagen, dass auch in solchen Zeiten der Zugang zur Erlösung ernstem und kraftvollem Streben nicht verschlossen ist. Aber die später aufgestellte Lehre, dass das Auftreten von Paccekabuddhas auf solche Zeitalter ausschliesslich beschränkt ist, steht, wie es scheint, mit der Dogmatik der heiligen Pâlitexte nicht im Einklang. „In der ganzen Welt,“ sagt Buddha[1]), „giebt es, mich allein ausgenommen, Niemanden, der den Paccekabuddhas gleich ist“ — die Existenz von Heiligen dieses Grades wird also allem Anschein nach auch für Buddha's eigene Zeit zugelassen.

Ueber den vier Stufen der Gläubigen und Heiligen stehen endlich, den Inbegriff jeder höchsten Vollkommenheit in sich verkörpernd, die „erhabenen, heiligen, universalen Buddhas.“

Es möchte befremden, dass unsre Darstellung erst an diesem Orte das Dogma von den Buddhas gewissermassen als einen Anhang zu andern wesentlicheren Gedankenkreisen zur Sprache bringt. Ist die Lehre von der Person Buddha's eine Nebensache, muss sie nicht ein Fundament des buddhistischen Glaubens sein, so gut wie wir in der Lehre von der Person Christi ein Fundament, ja das Fundament des christlichen erkennen?

Kaum irgendwo scheint die durchgängige Vergleichbarkeit jener beiden Entwicklungsreihen entschiedener abzureissen, als eben an diesem Punkte. Es möchte paradox klingen, aber es ist zweifellos richtig, dass die buddhistische Lehre in allem

[1]) Apadâna fol. kî des Phayre MS. Auch wenn gesagt wird, dass nie in demselben Weltsystem zu gleicher Zeit zwei heilige, universale Buddhas auftreten (Anguttara Nik. vol. I fol. kaṃ), scheint darin liegen zu sollen, dass die gleichzeitige Erscheinung eines universalen Buddha mit Paccekabuddhas nicht ausgeschlossen ist.

Wesentlichen das sein könnte, was sie in der That ist, und sich doch der Begriff des Buddha aus ihr fortdenken liesse. Dass die unvergessliche Erinnerung an Buddha's Erdenleben, dass der Glaube an Buddha's Wort als an das Wort der Wahrheit, die Unterwerfung unter Buddha's Gesetz als unter das Gesetz der Heiligkeit — dass alle diese Momente für die Gestaltung des religiösen Lebens und Empfindens in den Gemeinden der Buddhajünger die höchste Geltung bewährten, braucht kaum ausgesprochen zu werden. Aber für die dogmatische Auffassung des einen grossen Problems, um welches allein die ganze buddhistische Dogmatik sich bewegt, der Frage nach dem Leiden und nach der Erlösung, steht das Dogma von Buddha im Hintergrunde. In der Glaubensformel der vier heiligen Wahrheiten kommt das Wort Buddha nicht vor.

Den Schlüssel für die Erklärung dieser bemerkenswerthen Stellung des Buddhabegriffs zu den centralen Ideen des buddhistischen Gedankenkreises giebt, wie mir scheint, die Vorgeschichte des Buddhismus.

Wo eine Lehre, wie die christliche, auf der Basis eines mächtigen Gottesglaubens erwächst, ist es natürlich, dass für das Bewusstsein der Gemeinde auf die Person dessen, der als Meister, Lehrer, Vorbild in jedem Sinne für das Leben seiner Jünger von unermesslicher Bedeutung ist, ein Abglanz, ja mehr als ein Abglanz von der Herrlichkeit und Wesensfülle des allmächtigen und allgütigen Gottes sich herniedersenkt. Die Gnade Gottes soll dem Menschen das ewige Leben schenken: der Meister wird zum Mittler, durch welchen die göttliche Gnade an dem Menschen wirkt. Sein Wesen hebt sich in metaphysischer Dignität zum Einssein mit Gottes Wesen; sein irdisches Thun und Leiden erscheint als das welterlösende Thun und Leiden Gottes.

Die Vorbedingungen, unter welchen eine analoge Entwicklung der Vorstellungen von der Person Buddha's sich

hätte vollziehen können, waren nicht vorhanden. Der Glaube an die alten Götter war durch den Pantheismus der Âtman-Lehre aufgelöst worden; der Âtman aber, das ewig ruhende All-Eine, war kein Gott, der handelnd in erlösendem Thun sich der Menschheit erbarmen konnte. Und auch der Glaube an den Âtman selbst war verblasst, ja verloren, und als Herrscher über die nach Erlösung verlangende Welt war nicht ein Gott, sondern allein das Naturgesetz der nothwendigen Verknüpfung von Ursachen und Wirkungen geblieben. Als die einzige handelnde Person in dem Kampf gegen Leiden und Tod stand der Mensch da; er musste in weisem Erkennen des Naturgesetzes diesem gegenüber eine Stellung zu erringen trachten, in welcher er für das leidenbringende Wirken desselben unerreichbar war.

Die Momente, welche für die dogmatische Auffassung der Person Buddha's die entscheidenden sein mussten, sind damit gegeben. Er konnte nicht ein gottentstammter Erlöser sein, denn man erwartete die Erlösung nicht von einem Gott. Das Erkennen soll erlösen; mein Erkennen soll mich erlösen: so musste er der grosse Erkennende und der Erkenntnissbringer für alle Welt sein. Ein Wesen musste er sein, das keinen angestammten metaphysischen Adel vor andern Wesen voraus hat[1]), aber in höherem, kraftvollerem Streben zuerst den Weg findet, den nach ihm Andre, seinen Fussstapfen folgend, wandeln. Man kann in gewissem Sinne sagen, dass

[1]) Darin, dass Buddha, ehe er zu seinem letzten Erdenleben geboren wird, als Gott im Himmel der Tusita-Götter weilt und von dort aus zur Erde herniedersteigt, liegt in keiner Weise, dass man für ihn übermenschliche, etwa gottmenschliche Wesenheit in Anspruch nahm. Wer in einer Existenz Gott ist, kann in der nächsten Existenz auch als Thier oder in einem Höllenreich wiedergeboren werden. Wie Buddha in seinem vorletzten Leben Tusita-Gott war, ist er in früheren Existenzen auch Löwe, Pfau, Hase u. s. w. gewesen; in seiner letzten irdischen Erscheinung aber war er Mensch und durchaus nur dies.

jeder Jünger, der zur Heiligkeit hindurchdringt, auch Buddha ist so gut wie der Meister[1]). Sehr deutlich tritt diese Auffassung von Buddha's wesentlicher Gleichartigkeit mit allen Erlösten in folgenden Worten hervor: „Gleichwie wenn, o Brahmane, eine Henne Eier gelegt hat, acht oder zehn oder zwölf, und die Henne genugsam auf ihnen gesessen und sie warm gehalten und bebrütet hat: wenn dann von den Küchlein eines zuerst mit der Spitze seiner Kralle oder mit seinem Schnabel die Eierschale zerbricht und glücklich aus dem Ei kriecht, wie wird man dies Küchlein nennen, das älteste oder das jüngste?" „Man wird es das älteste nennen, verehrter Gotama, denn es ist das älteste unter ihnen." „So habe auch ich, o Brahmane, unter den Wesen, die im Nicht-Wissen leben und wie in einem Ei verschlossen und befangen sind, die Eierschale des Nichtwissens zerbrochen und allein in der Welt die erhabenste, universale Buddhaschaft erlangt. So bin ich, o Brahmane, der älteste, das edelste unter den Wesen[2])." Nicht Buddha erlöst die Wesen, aber er lehrt sie, sich selbst zu erlösen, so wie er sich erlöst hat. Sie nehmen seine Verkündigung der Wahrheit an, nicht weil sie von ihm kommt, sondern weil, durch sein Wort geweckt, in ihrem Geiste selbsteignes Erkennen dessen, wovon er zu ihnen redet, an das Licht tritt[3]).

---

[1]) Die gewöhnliche Terminologie benennt zwar die heiligen Jünger Buddha's nicht selbst als Buddhas, doch zeigt sich mehrfach, dass man einen solchen Ausdruck als sachlich statthaft in der That empfand. So, wenn der Sotâpanna (s. S. 326 Anm. 2) definirt wird als Jemand, der „die höchste Erkenntniss (sambodhi) erreichen wird." Insonderheit in poetischen Texten ist es oft zweifelhaft, ob das Wort buddha in seinem engeren Sinne oder in der Beziehung auf jeden Heiligen gebraucht ist; s. Dhammapada V. 398 (vgl. V. 419).

[2]) Suttavibhanga, Pârâjika I, 1, 4.

[3]) So heisst es in einer Rede Buddha's, nach einer vorangegangenen Darlegung der Causalitätsformel: „Wenn ihr nun also erkennt und also schaut, ihr Jünger, werdet ihr dann sprechen: Wir ehren den Meister

Man darf dies doch nicht dahin verstehen, als hätte die Gestalt Buddha's in dem Glauben der Gemeinde die Grenzen irdisch-menschlicher Realität nicht überschritten, als hätte die Dogmatik den Strahlenkranz einer das Universum durchleuchtenden Herrlichkeit um Buddha's Haupt zu flechten verschmäht. Der Boden Indiens glich nicht dem Athen des Thukydides und des Aristophanes, in welchem dafür gesorgt war, dass Sammâsambuddhas* und Gottmenschen nicht auf Erden erscheinen konnten. War doch das Auge des Inders gewohnt, auf Schritt und Tritt das natürliche, irdisch-begrenzte Geschehen in phantastische Zusammenhänge unendlicher Fernen hineingewoben zu sehn. Je länger hier das Denken sich mit einer Anschauung beschäftigte, je öfter es zu ihr zurückkehrte, um so mehr verschwand das Menschliche, Irdische in derselben hinter dem Geträumten, Typischen, Universalen. Jenes Zeitalter, in welchem die Lehren vom Leiden alles Irdischen und von der Erlösung zuerst das junge Denken beschäftigten, konnte auf einen Yâjnavalkya und auf einen Çândilya noch hinsehen als auf weise und reine Menschen allein; für die buddhistische Anschauungsweise mussten die flüssigen Umrisse solcher Gestalten zu dem dogmatischen Typus der nach ewiger Weltordnung zu den gesetzten Zeiten erscheinenden erhabenen, heiligen, universalen Buddhas erstarren.

Es war kaum anders möglich, als dass sich die historische Gestalt des einen thatsächlichen Buddha für die Dogmatik zu einer grenzenlosen Zahl vergangener und künftiger Buddhas vervielfältigte. Einem Glauben, der die Vergangenheit dieser Welt nach Jahrtausenden, ihre Zukunft nach Jahren, vielleicht nach Tagen bemass, mochte es genügen, über der Spanne dieser Zeit die Gestalt eines Heilandes ragen zu sehen, auf

und aus Ehrfurcht für den Meister reden wir also?" — „Das werden wir nicht, Herr." — . . . „Was ihr redet, ihr Jünger, ist es nicht eben das, was ihr selbst erkannt, selbst geschaut, selbst erfasst habt?" — „Das ist es, Herr." (Mahâtaṇhâsaṃkhaya Sutta, Majjhima Nikâya).

den die Vergangenheit weissagend vorausdeutete, dessen Wiederkommen der kurzen Zukunft ein Ziel setzte. Für den Inder umschliesst kein Horizont das Bild des Weltlebens; von unabsehbaren Fernen her, in unabsehbare Fernen hinein, durch zahllose, ungeheure Weltperioden schreitet der Riesengang des Entstehens, Vergehens und Wiederentstehens. Wie sollte man, was im Centrum der eignen Welt, der eignen Zeit zu stehen schien, für den alleinigen Mittelpunkt aller Welten, aller Zeiten halten?

Wie durch das Kommen und Gehen der Weltalter, durch das ganze in dunkles Leiden gehüllte Dasein ein Streben nach dem erlösenden Lichte geht, so müssen zu bestimmten Zeiten[1]) bestimmte Wesen den Anblick dieses Lichtes erlangen; sie müssen zu Buddhas werden und die von Ewigkeit her fest geordnete Laufbahn eines Buddha erfüllen. Sie werden alle in der östlichen Hälfte Mittelindiens geboren[2]); sie entstammen alle Brahmanen- oder Kshatriya-Geschlechtern; sie erlangen alle, am Fuss eines Baumes sitzend, die erlösende Erkennt-

---

[1]) Die zeitliche Vertheilung der Buddhas auf die verschiedenen Weltalter ist keine gleichmässige. Schon in einem der Pâli-Sûtras (Mahâpadânasutta) findet sich die Angabe, dass die letzten Buddhas zu folgenden Zeiten erschienen sind: einer im 91. Weltalter von jetzt ab rückwärts, zwei im 31. Weltalter; unser jetziges Weltalter ist ein „gesegnetes Weltalter“ (bhaddakappa); es besitzt fünf Buddhas, von denen Gotama der vierte ist; das Erscheinen des Metteyya wird noch erwartet. — Es bedarf kaum der Bemerkung, dass alle diese Buddhas, abgesehen allein von Gotama Buddha, reine Phantasiegestalten sind. (In den entsprechenden Lehren der Jaina-Secte von den Jinas der alten Zeit glaubt Jacobi, Indian Antiquary 1880, S. 158 fg., Elemente des Thatsächlichen zu finden. Ich kann mich davon nicht überzeugen.)

[2]) So schon die kanonische Pâli-Tradition, Cullavagga XII, 2, 3. Die Stelle ist belehrend, insofern sie zeigt, wie der alte Buddhismus, fern von der kosmopolitischen Weite des Gesichtskreises, die man als dem buddhistischen Wesen innewohnend anzusehen pflegt, sein engeres Heimathland als das alleinige auserwählte Land betrachtet.

niss. Ihr Lebensalter hat je nach der Weltperiode, in welcher sie erscheinen, verschiedene Dauer, und so erhält sich auch die Lehre, die sie auf Erden verkünden, bald länger, bald kürzer, bei einem Jeden aber durch eine fest bestimmte Zeit. „Fünfhundert Jahre, Ânanda, wird die Lehre der Wahrheit bestehen," sagt Buddha zu seinem Lieblingsjünger[1]). Dann verschwindet der Glaube von der Erde, bis ein neuer Buddha erscheint und von Neuem „das Rad der Lehre rollen lässt."

Es ist consequent, dass, wie durch die unermesslichen Weiten der Zeit die Reihe der Buddhas sich hindurchzieht, so auch die nicht minder unermesslichen Weiten des Raumes ihre Buddhas besitzen. Die heiligen Texte scheinen die Idee der in fernen Weltsystemen erscheinenden Buddhas nur leise zu berühren, aber die Vorstellung liegt ganz in der Art der indischen Phantasie, dass auch in jenen durch Unendlichkeiten von uns getrennten Welten dasselbe Ringen der Wesen nach der Erlösung sich wiederholt, welches sich auf dieser Erde vollzieht. „Es kann nicht geschehen, ihr Jünger," sagt Buddha, „es ist nicht möglich, dass in einem Weltsystem zwei heilige, universale Buddhas zu gleicher Zeit, nicht früher noch später, erscheinen[2])" — wir dürfen in diesen Worten wohl eine Hindeutung darauf sehen, dass in andern Systemen unabhängig von dem, was in unsrer Welt geschieht, gleiche Siege des Lichtes über die Finsterniss erfochten werden, wie ihn hier Buddha unter dem Baum zu Uruvelâ gewonnen hat.

Es sei uns erlassen, die scholastischen Prädicate, welche die Dogmatik den erhabenen, heiligen universalen Buddhas beilegt, im Einzelnen zu entwickeln, von den zehn Buddhakräften, von den zweiunddreissig äussern Kennzeichen eines Buddha u. s. w. zu reden. Wir versuchen statt dessen das

---

[1]) Cullavagga X, 1, 6. Später, als diese Prophezeiung durch die Ereignisse widerlegt wurde, stellte man natürlich grössere Zahlen auf; vgl. Köppen I, 327.

[2]) Anguttara Nikâya. s. oben S. 329, Anm. 1.

Gesammtbild zu zeichnen, welches der Verein aller dieser Vollkommenheiten der gläubigen Vorstellung ergab, das Bild höchster Macht, höchsten Wissens, höchsten Friedens, höchsten Erbarmens.

Wir wollen mit den Worten der Texte selbst reden.

Buddha spricht: „Der Allüberwinder, der Allwissende bin ich, in Allem was ich bin, ohne Flecken. Alles habe ich verlassen; ohne Begehren bin ich, ein Erlöster. Aus eigner Kraft besitze ich die Erkenntniss; wen sollte ich meinen Meister nennen? Ich habe keinen Lehrer; Niemand ist mir zu vergleichen. In der Welt sammt den Himmeln ist Niemand, der mir gleich sei. Ich bin der Heilige in der Welt; ich bin der höchste Meister. Ich allein bin der vollendete Buddha; die Flammen sind in mir erloschen; ich habe das Nirvâna erreicht[1]." „Den Erhabenen" nennt ihn Kaccâna[2], „den Freudenbringer, den Freudenspender, dessen Sinne stille sind, dessen Seele stille ist, den höchsten Selbstbezwinger und Friedereichen, den Helden, der sich selbst bezwungen hat und über sich wacht, der seine Sinne im Zaum hält." „Er erscheint in der Welt zum Heile für viel Volks, zur Freude für viel Volks, aus Erbarmen für die Welt, zum Segen, zum Heil, zur Freude für Götter und Menschen"[3]. So sind die Buddhas der vergangenen Weltalter erschienen, so werden die Buddhas künftiger Zeiten erscheinen.

Wird ihre Reihe jemals ein Ende nehmen? Wird der Sieg ein vollständiger werden, so dass alle Wesen zu der Erlösung hinübergedrungen sind?

Die Gläubigen der alten Zeit wandten ihre Gedanken dieser letzten Zukunftsfrage nur selten zu. Aber sie giengen doch an derselben nicht vorüber. In der Erzählung von Buddha's Tod lesen wir den Spruch, den Gott Brahma sprach, als der Heilige in das Nirvâna eingieng:

---

[1]) Mahâvagga I, 6, 8.

[2]) S. oben S. 148.

[3]) Angutt. N. vol. I fol. ko und sonst häufig.

„In den Welten die Wesen all legen einst ab die Leiblichkeit,
So wie jetzt Buddha der Siegesfürst, der höchste Meister aller Welt,
Der Mächtige, Vollendete zum Nirvâna ist gangen ein.“

Also die Wesen alle werden das Nirvâna erreichen. Wird dann, wenn die beseelten, des Leidens fähigen Wesen aus dem Reich des Daseins verschwunden sind, das Strömen der Sankhâra, das Entstehen und Vergehen der Welten in Ewigkeit bleiben? Oder wird, nach dem Verlöschen alles Bewusstseins, in welchem das Geschehen sich spiegelte, die Welt der Sankhâra in sich selbst zusammenbrechen? Wird das Nirvâna, in dessen Tiefen die Reiche des Sichtbaren versunken sind, das Ein und Alle sein?

Wir fragen zu viel. „Der Erhabene hat dies nicht offenbart. Weil es nicht zum Heil dient, weil es nicht zum frommen Wandel, zur Loslösung vom Irdischen, zur Vernichtung des Begehrens, zum Aufhören, zur Ruhe, zur Erkenntniss, zur Erleuchtung, zum Nirvâna dient, deshalb hat der Erhabene es nicht offenbart.“

DRITTER ABSCHNITT.

Die Gemeinde der Jünger Buddha's.

Das Gemeinderecht und die Rechtsbücher.

Von der Darstellung des Glaubens, der die Schaar der Buddhajünger vereinte, wenden wir uns der Entwicklung der äussern Ordnungen zu, welche geistliche Sitte und geistliches Recht dem Leben dieser Mönchsgenossenschaft gesetzt hat. Als ein rechtlich geordnetes erscheint dasselbe von Anfang an. Ein Rechtsact musste vollzogen werden, um das neu hinzutretende Mitglied in die Gemeinschaft aufzunehmen. Das Gemeinderecht zeichnete seinem Thun und Lassen die Bahnen vor. Als Disciplinarhof wachte die Gemeinde selbst, unter der Einhaltung eines geordneten Rechtsverfahrens, über der Befolgung der geistlichen Ordnungen.

Dies frühzeitige Hervortreten einer festen rechtlichen Form des Gemeindelebens kann uns nicht überraschen. Es ist das Gegenstück des ebenso frühzeitigen Auftretens einer ausgebildeten und fest formulirten Dogmatik; dieselben Charakterzüge des Zeitalters, in welchem der Buddhismus sich entwickelt hat, dieselben Momente der Vorgeschichte, auf welcher er ruht, machen die eine wie die andre Erscheinung verständlich. Die andersgläubigen Mönchsorden vor und neben dem Orden Buddha's und nicht minder der gemeinsame Quell aller dieser Secten, das Brahmanenthum, haben wie in der

dogmatischen Speculation, so in der geistlichen Rechtsbildung eine Reihe fertiger Formen geschaffen, welche der Buddhismus sich nur anzueignen brauchte.

Dass trotzdem die Bildung der kirchlichen Ordnungen, so schnell sie sich vollzogen zu haben scheint, doch nicht das Werk eines Augenblicks gewesen sein kann, bedarf keines Beweises. In den Texten, welche die Gesetze für das Gemeindeleben enthalten, liegen die Spuren, welche ältere und jüngere Phasen dieser Entwicklung zu unterscheiden erlauben, klar vor unsern Augen. Wir können es verfolgen, wie sich zuerst ein Complex von Satzungen gebildet hat, die regelmässig um die Zeit des Vollmondes und Neumondes in den Beichtversammlungen der Gemeinde vorgetragen wurden; stehend wiederkehrende, technische Ausdrücke besagten bei jeder dieser Regeln, welchen Grad der Verschuldung der Mönch, der gegen sie fehlte, auf sich lud. Es ist sehr wohl möglich, dass diese alte, unter dem Titel Pâtimokkha („Entlastung") uns erhaltene Sammlung von Verboten, die Grundlage des gesammten buddhistischen Gemeinderechts, auf Buddha's eigne Zeit, auf die von ihm mit seinen Jüngern gehaltenen Beichtfeiern zurückgeht[1]). Eine jüngere Schicht der

---

[1]) Zwar nicht im Pâtimokkha selbst, aber in einem andern gleichfalls das Aussehen hohen Alters tragenden Stück der Gemeindeordnungen findet sich eine Spur, welche direct auf die Entstehung der betreffenden Sätze zu Buddha's Lebzeiten hinzuweisen scheint. Im Verzeichniss der Personen, welche nicht die Ordination empfangen dürfen, begegnet „wer Blut vergossen hat." Es kann nicht gemeint sein, dass Jeder zurückzuweisen ist, der einem Andern eine blutige Wunde beigebracht hat, denn nicht einmal alle Mörder sind ausgeschlossen, sondern nur Vatermörder, Muttermörder und Mörder eines Heiligen. So lässt sich kaum bezweifeln, dass die traditionelle Auslegung Recht hat, welche hier versteht: „Wer Buddha so verwundet hat, dass sein Blut geflossen ist." Dass diese Bestimmung aus einer Zeit stammt, in welcher sie Sinn hatte, wird man zwar nicht für gewiss, aber doch für das Natürlichere halten dürfen. — Für die Erklärung der betreffenden Stelle

heiligen Texte zeigt uns dann weiter, wie in der Folgezeit das Bedürfniss sich fühlbar machte, die im Pâtimokkha enthaltenen Bestimmungen durch neue Gesetze zu ergänzen. Aber man wagte nicht, zu den alten geheiligten Formeln eigenmächtig etwas hinzuzufügen. So liess man das Pâtimokkha selbst unangetastet, aber man nahm in Commentaren zu demselben und in eignen neuen Werken eine revidirte und erweiterte Darstellung der Gemeindeordnungen vor. Man trug zwar kein Bedenken, auch Vergehen, welche im Pâtimokkha nicht als solche gekennzeichnet waren, jetzt mit Strafe zu belegen, aber man erlaubte sich doch nicht, dies mit jenen selben Ausdrücken zu thun, welche im Pâtimokkha die stehenden waren, sondern man wandte neue Worte an und führte neue Formen des Disciplinarverfahrens ein, um Verstösse gegen die neugeschaffenen Ordnungen zu ahnden[1]). So giebt sich unsrer Forschung sicherer noch und schärfer in der Entwicklung des Gemeinderechts als in derjenigen der Dogmatik die Aufeinanderfolge älterer und jüngerer Perioden zu erkennen.

Aber, müssen wir hinzufügen, so gewiss der Orden der Buddhajünger oder seine dazu besonders berufenen und befähigten Glieder thatsächlich rechtsbildend gewirkt haben, so bestimmt hat sich die Gemeinde doch in der Theorie jede legislatorische Befugniss selbst abgesprochen. Die Gewalt der Gesetzgebung für die Gemeinde kommt nach buddhistischer Auffassung allein Buddha zu. Alle Gebote und Verbote empfangen ihre verbindende Kraft daher, dass Buddha sie aus-

---

(Mahâvagga I, 67) vergleiche man Cullav. VII, 3, 9; Dhammapada Comm. S. 279; Anguttara Nikâya vol. II fol. ñâ: pañc' ime bhikkhave âpâyikâ nerayikâ parikuppâ atekicchâ. katame pañca? mâtâ jîvitâ voropitâ hoti. pitâ jîvitâ v. h., arahâ jîvitâ v. h., tathâgatassa duṭṭhena cittena lohitaṃ uppâditaṃ hoti, saṃgho bhinno hoti.

[1]) Vgl. die Einleitung zu meiner Ausgabe des Vinaya Piṭaka, vol. I. p. XVII fg.

gesprochen hat oder sie ausgesprochen haben soll. Mit seinem Tode ist die Möglichkeit, aber auch das Bedürfniss nach einer Schöpfung neuer Gesetze erloschen. Die Gemeinde hat Buddha's Ordnungen nur anzuwenden und zu erklären, so wie sie die von Buddha offenbarte Lehre wohl zu bewahren, aber nicht zu verbessern oder weiterzubilden berufen und befähigt ist. „Die Gemeinde setzt nicht fest, was nicht (von Buddha) festgesetzt worden ist, und hebt nicht auf, was er festgesetzt hat; sie nimmt die Ordnungen, wie er sie festgesetzt hat, an und beharrt in ihnen" — so lässt die traditionelle Legende eine Kirchenversammlung kurz nach Buddha's Tode beschliessen[1]). In den heiligen Texten erscheinen daher alle Verordnungen, auch die nachweislich jüngeren Perioden angehörigen, als von Buddha selbst erlassen. Die Inconsequenz, mit welcher man der Consequenz zu Liebe hier verfuhr, ist characteristisch: die nämlichen selbstgemachten Regeln, welche in die altgeheiligte Form der Pâtimokkha-Satzungen zu kleiden man sich scheute, trug man doch kein Bedenken für Anordnungen des erhabenen, heiligen Buddha auszugeben. Das liturgische Gewissen war stärker als das historische — wenn die vollkommene Unbefangenheit, mit der man in Indien zu allen Zeiten über literarische und historische Authenticität gedacht oder vielmehr nicht gedacht hat, hier von historischem Gewissen zu reden überhaupt gestatten kann.

An allen den Eigenthümlichkeiten, welche gewisse Capitel der buddhistischen Dogmatik uns als ein so unwegsames Gebiet erscheinen lassen, nehmen die alten Darstellungen des Gemeinderechts vollauf Theil. Dieselbe Spitzfindigkeit hier wie dort, dieselbe unerschöpfliche Fähigkeit, lange, abstracte

---

[1]) Cullavagga XI, 1, 9. Vgl. Suttavibhanga, Nissaggiya XV, 1, 2. Auch die Erzählung von dem Concil zu Vesâlî (Cullavagga XII) veranschaulicht klar, wie nach der geltenden Theorie die Gemeinde sich durchaus darauf beschränkte, das von Buddha geordnete geistliche Recht authentisch zu interpretiren.

Begriffsreihen um ihrer selbst willen zu geniessen. Das sind nicht Satzungen, die aus dem Leben für das Leben geschaffen sind, sondern scholastische Lucubrationen, nicht praktisch und im Grunde auch nicht klar. Die Form, in welcher dieselben vorgetragen zu werden pflegen, ist die einfachste. Ueberall das gleiche Schema: Zu dieser Zeit, als der erhabene Buddha da und da verweilte, kam diese und jene Ungehörigkeit vor. Die Leute, welche davon vernahmen, waren entrüstet, murrten und schalten: Wie können nur die Mönche, die dem Sakyasohne anhangen, sich also vergehen, gleichwie üppige Weltmenschen — oder: gleichwie ungläubige Ketzer, wie der betreffende Fall eben angethan ist. Dann hören die geistlichen Brüder das Gerede der Leute; auch sie sind entrüstet, murren und schelten: Wie kann nur der ehrwürdige N. N. also sich vergehen. Sie melden die Sache an Buddha; dieser beruft die Jünger zusammen, hält ihnen eine ermahnende Ansprache und erlässt dann das Gebot: Ich ordne an, ihr Jünger, dass das und das geschehen oder nicht geschehen soll. Wer es thut, ist der und der Busse schuldig. — Stereotyp, wie diese zu Tausenden von Malen wiederkehrende Erzählung selbst, sind auch die Figuren der Sünder, welche in derselben auftreten und durch ihre Thaten jedesmal den Anlass zu Buddha's Eingreifen geben. Ein Bestimmter der Brüder pflegt der Schuldige zu sein, wenn es sich um aufdringliche Ausbeutung frommer Wohlthätigkeit handelt. Wenn Vergehen lüsterner Art vorfallen, ist in der Regel der ehrwürdige Udâyi der Thäter. Das grösste Sündenregister aber von Allen haben die Chabbaggiya, sechs unter einander bei allen argen Streichen zusammenhaltende Mönche. Was auch Buddha vorschreiben mag, die Chabbaggiya finden stets einen Weg, das Gesetz zu umgehen oder, wenn sie es je befolgen, eben damit eine Bosheit in's Werk zu setzen. Wenn Buddha anordnet, die Zweige gewisser Pflanzen zum Reinigen der Zähne zu benutzen, so nehmen die Chabbaggiya lange

und massive Zweige und schlagen damit die Novizen. Wenn ein Uebelthäter vor der Gemeinde gerügt werden soll, erheben die Chabbaggiya Widerspruch und vereiteln dadurch das Disciplinarverfahren. Als einst die Nonnen von den Mönchen mit schmutzigem Wasser begossen worden, waren die Chabbaggiya die Thäter, und so stehen in den langen Texten der Gemeindeordnungen überall die Chabbaggiya als die Oberbösewichter da, deren neuen Erfindungen auf allen Gebieten des Unfugs die von Buddha geübte geistliche Legislation Schritt für Schritt nachgeht. Gewiss ist bei diesen Erzählungen manche thatsächliche Erinnerung an die üblen Werke dieses und jenes räudigen Schafes in der Gemeinde mit im Spiele. Im Ganzen genommen aber, das braucht kaum hervorgehoben zu werden, würde eine aus diesen geistlichen Rechtsfällen geschöpfte Anschauung davon, wie es in der Gemeinde herzugehen pflegte, doch nur in dem Masse correct sein, in welchem man beispielsweise den vielberühmten Sklaven Stichus der Digesten als ein Exempel des römischen Sklaventhums gelten lassen könnte.

Versuchen wir nun, die Rechtsordnungen der Gemeinde, wie sie in der Besprechung zahlloser Fälle zerstreut in den canonischen Texten zur Erörterung kommen, in einem Gesammtbilde zusammenzufassen.

Die Gemeinde und die Diöcesen. Eintritt und Austritt.

Der um Buddha vereinte Jüngerkreis, aus welchem die Gemeinde, die Kirche sich entwickelt hat, beruhte, wie ohne Zweifel auch die übrigen damals so zahlreichen Mönchsgemeinschaften Indiens, auf den Formen, die nach alter brahmanischer Ordnung das Verhältniss des geistlichen Lehrers zu seinen geistlichen Schülern beherrschten. Die gleichen Worte, welche hier und welche dort den solennen Ausdruck dieses

Verhältnisses ausmachten, lassen auf die Gleichartigkeit des letzteren selbst schliessen. Der Jüngling, welcher um den Veda zu lernen sich der Leitung eines brahmanischen Lehrers anvertrauen will, tritt vor diesen hin und spricht: „Zum Brahmacarya (geistlichen Schülerschaft) bin ich gekommen. Ich will Brahmacârin (geistlicher Schüler) sein.“ Und der Lehrer „bindet ihm den Gürtel um, giebt ihm den Stab in die Hand und weist ihm das Brahmacarya an, indem er spricht: 'Ein Brahmacârin bist du; geniesse Wasser; verrichte den Dienst; schlafe nicht bei Tage; dem Lehrer gehorsam studire den Veda'[1].“ Ganz so kommt nach der buddhistischen Tradition der künftige Buddha in der Zeit seines Suchens nach der erlösenden Erkenntniss zu dem geistlichen Lehrer Uddaka und spricht: „Ich wünsche, o Freund, nach deiner Lehre und deiner Ordnung im Brahmacarya zu wandeln.“ Uddaka nimmt ihn an, und das Verhältniss, welches so begründet ist, wird mit eben den Ausdrücken, die auch in der brahmanischen Redeweise die stehenden sind, als das zwischen Âcârya (Lehrer) und Antevâsin (Schüler) bezeichnet[2]. Und in gleicher Weise lässt die Tradition später, wie Buddha selbst als Lehrer die ersten Schüler seiner Verkündigung annimmt, ihn dies mit den Worten thun: „Komm herzu, o Mönch; wohl verkündigt ist die Lehre; wandle im Brahmacarya, allem Leiden ein Ende zu machen.“

So stellt die Gemeinde der Buddhisten, so lange der Meister am Leben ist, eine Vereinigung von Lehrer und

---

[1]) Âçvalâyana G. I, 22; vgl. Pâraskara II, 2. 3; Çat. Br. XI, 5, 4 etc.

[2]) Auch wenn die Buddhisten sagen: „Uruvelakassapo mahâsamaṇe (d. h. bhagavati) brahmacariyaṃ carati,“ läuft dies auf dasselbe hinaus, wie wenn es in der Chândogya Upanishad heisst: „Maghavân Prajâpatau brahmacaryam uvâsa“; als Indra sich aufmacht, um in dies Schülerverhältniss einzutreten, wird dort von ihm gesagt: abhipravavrâja.

Schülern nach brahmanischem Vorbild dar. Der Uebergang einer solchen Gemeinschaft so zu sagen von monarchischer Verfassung zu republicanischer, ihre Umwandlung, etwa dann wenn der Lehrer stirbt, in eine Genossenschaft unabhängig neben einander stehender Mitglieder ist dem geistlichen Recht der Brahmanen nicht bekannt[1]). Im Buddhismus hat sich eben dieser Uebergang vollzogen. Buddha starb, und seine Jünger, wohl schon damals über den grössten Theil Indiens zerstreut, blieben als eine Mönchsgemeinde zurück, die kein sichtbares Haupt hatte und allein in der von Buddha verkündeten Lehre und Ordnung ihr unsichtbares Haupt sah[2]). „Seid eure eigne Leuchte und eure eigne Zuflucht", spricht Buddha, dem Tode entgegengehend, „habt keine andre Zuflucht. Lasst die Wahrheit eure Leuchte und eure Zuflucht sein; habt keine andre Zuflucht." So fixirt sich, was man als die Trinität des Buddhismus bezeichnet hat, die Dreiheit jener heiligen Mächte, bei welchen der neu hinzutretende Mönch oder Laienbruder in feierlicher Erklärung „seine Zuflucht nimmt": Buddha, die Lehre, die Gemeinde. — Nicht ohne Bedenken wage ich hier eine Vermuthung auszusprechen, welche in der Ueberlieferung keine Stütze hat und haben kann: ich meine, dass die Formel dieser heiligen Dreiheit nicht in die Zeit von Buddha's Leben zurückreicht, sondern dass ihre Entstehung im Zusammenhang eben mit jenen Wandlungen steht, welche sein

---

[1]) Auch nicht für den Fall, wo ein solcher Uebergang besonders nahe gelegen hätte, dass nämlich die Schüler des verstorbenen Lehrers lebenslängliche (naishṭhika) Brahmacârins waren. Man vergleiche die Bestimmungen für Schüler, deren Lehrer stirbt, bei Gautama III, 7 fg., Manu II, 247 fg.; Bühler zu Âpastamba I, 1, 1, 12.

[2]) Natürlich ist es bei der grossen Zahl und dem zerstreuten Aufenthalt der Gemeindeglieder sehr wohl denkbar, ja wahrscheinlich, dass schon zu Lebzeiten Buddha's die Jüngergemeinden eine von der Person Buddha's in wesentlichen Stücken unabhängige Existenz führten. So fasst es auch die buddhistische Tradition auf. Der nähere Hergang ist hier selbstverständlich unsrer Kenntniss nicht erreichbar.

Tod für die Gemeinde der Jünger gebracht hat. Musste nicht, so lange Buddha lebte, er allein und die von ihm verkündete Lehre der Erlösung den Gläubigen als ihre Zuflucht erscheinen? Konnte man die Jünger seine Zuflucht nennen, so lange der Meister da war? Sein Tod änderte Alles. Jetzt stand die Gemeinde als die einzige sichtbare Trägerin der vordem in Buddha verkörperten Idee da, als die einzige Besitzerin der erlösenden Wahrheit; jetzt musste, wer dieser Wahrheit theilhaftig werden wollte, auch bei der Gemeinde seine Zuflucht nehmen.

Man hat das Bekenntniss zu dieser heiligen Dreiheit in drei Artikeln ausgesprochen, zu welchen an vierter Stelle der Ausdruck des Willens, an den Geboten heiligen Lebens festzuhalten, gefügt ist. Die Formel lautet:

„Auf Buddha will ich im Glauben hinschauen: er der Erhabene ist der heilige, höchste Buddha, der Wissende, Gelehrte, der Gebenedeite, der die Welten kennt, der Höchste, der den Menschen wie einen Stier bändigt, der Lehrer von Göttern und Menschen, der erhabene Buddha.

„Auf die Lehre will ich im Glauben hinschauen: wohlverkündigt ist von dem Erhabenen die Lehre. Sie ist sichtbar erschienen; sie bedarf keiner Zeit; sie heisst 'Komm und siehe'; sie führt zum Heil; im eignen Innern wird sie von Weisen erkannt.

„Auf die Gemeinde will ich im Glauben hinschauen: in rechtem Wandel lebt die Jüngergemeinde des Erhabenen; in geradem Wandel lebt die Jüngergemeinde des Erhabenen; in wahrem Wandel lebt die Jüngergemeinde des Erhabenen; in richtigem Wandel lebt die Jüngergemeinde des Erhabenen, die vier Paare, die acht Ordnungen der Gläubigen[1]): das ist die Jüngergemeinde des Erhabenen, würdig der Opfer, würdig der Spenden, würdig der Gaben, würdig, dass man die Hände

[1]) Die verschiedenen Stufen der Heiligen.

in Ehrfurcht vor ihr erhebt, die höchste Stätte in der Welt, dass man daselbst Gutes thue.

„In den Geboten der Rechtschaffenheit will ich wandeln, welche die Heiligen lieben, die da unversehrt, unverletzt, unvermischt, ungefärbt, frei, von den Weisen gepriesen und ungefälscht sind, die da zur Versenkung hinführen"[1]).

Wenn aber die Gemeinde so als die ideale Einheit der gläubigen Mönche über den ganzen Erdkreis, als die Trägerin einer Heiligkeit, welche der Heiligkeit Buddha's und seiner Lehre gleichsteht, gedacht ist, so kommt doch im wirklichen Leben die Gemeinde in diesem universellen Sinne nie zur Erscheinung. Thatsächlich giebt es nicht eine Gemeinde, sondern nur Gemeinden, Gemeinschaften der in derselben Diöcese weilenden Mönche. Wohl mochten Fromme ihre Schenkungen und Stiftungen der „Gemeinde der vier Weltgegenden, Anwesenden und Abwesenden" zuwenden: dann scheint jeder eben anwesende Mönch, oder die anwesenden Mönche der betreffenden Diöcese als die befugten Vertreter der „Gemeinde der vier Weltgegenden" für die Empfangnahme einer solchen Gabe und für die Verwaltung des so erlangten Eigenthums angesehen worden zu sein. Aber geordnete, stehende Organe zur Wahrnehmung ihrer Angelegenheiten besass die Gesammtgemeinde nicht; dafür dass in ihrem Namen ein Beschluss gefasst, eine Handlung vollzogen wurde, fehlte es an jeder Rechtsform.

Die Schwierigkeiten, welche hier entstehen mussten und thatsächlich entstanden sind, liegen am Tage. Der Jüngerkreis, der sich um Buddha gesammelt hatte, war mit einer Schnelligkeit ohne Gleichen zu einer geistlichen Grossmacht herangewachsen. Durch ganz Indien und bald über Indien

[1]) So nach dem Saṃyuttaka Nikâya vol. III fol. sâ; vgl. Mahâparin. S. p. 17 fg.; D'Alwis, Kachchâyana p. 77. Wer die in diesem Bekenntniss ausgesprochenen Gelöbnisse erfüllt, hat auf dem Wege der Heiligung die Stufe des Sotâpanna (s. oben S. 326 Anm. 2) erreicht.

hinaus, in den Wäldern, durch die Dörfer zogen predigend und bettelnd buddhistische Mönche. Wie sollte da die „Gemeinde der vier Weltgegenden, Anwesende und Abwesende" die Verwaltung ihrer gemeinsamen Angelegenheiten thatsächlich wahrnehmen? Zu lösen wäre diese Aufgabe allein durch das Schaffen einer mächtigen Centralstelle gewesen, einer geistlichen Regierung, in welcher der Wille der ganzen Gemeinde sich concentrirt hätte[1]). Aber wir finden, dass zu der Bildung solcher Einrichtungen in den alten Kirchenordnungen auch nicht der geringste Versuch gemacht worden ist[2]). Der Schwerpunkt der ganzen kirchenregimentlichen Thätigkeit, wenn überhaupt von einer solchen gesprochen

---

[1]) Dass man nach Buddha's Tode keinen der Jünger als gewissermassen zur Nachfolgerschaft berufen angesehen hat, wurde schon oben (S. 161 A. 2) berührt. Wir fügen hier noch folgendes Zeugniss hinzu. „Zu einer Zeit verweilte der ehrwürdige Ânanda zu Râjagaha . . ., kurz nachdem der Erhabene in das Nirvâna eingegangen war. Zu der Zeit liess der König von Magadha, Ajâtasattu, der Sohn der Vedehî, Râjagaha befestigen aus Sorge vor dem König Pajjota." Der Minister, welcher diese Befestigungen leitet, Vassakâra, fragt den Ânanda: „Ist, verehrter Ânanda, ein bestimmter Mönch von dem verehrlichen Gotama eingesetzt worden, von dem er gesagt hat: 'Dieser soll nach meinem Tode eure Zuflucht sein' — bei welchem ihr jetzt Schutz finden könnt?" Ânanda verneint die Frage. Der Minister fragt weiter: „Hat dann die Gemeinde einen bestimmten Mönch ernannt, hat eine Anzahl von Aeltesten ihn eingesetzt und verordnet: 'Er soll nach dem Tode des Erhabenen unsre Zuflucht sein' —?" Auch dies verneint Ânanda. „Wenn euch also eine Zuflucht fehlt, verehrter Ânanda, wie besteht Eintracht unter euch?" „Es fehlt uns nicht an einer Zuflucht, o Brahmane; wir haben eine Zuflucht, die Lehre." (Gopakamoggallâna Suttanta im Majjhima Nikâya. Vgl. auch oben S. 202.)

[2]) Wie weit die in Ceylon gangbare officielle Construction der Kirchengeschichte die Stellung der Vinayapâmokkhâ („Häupter der Gemeindeordnung") als einen Primat verstanden hat, wage ich nicht zu entscheiden. Aber eben dieser dem alten Kirchenrecht vollkommen fremde Begriff der Vinayapâmokkhâ zeigt, dass hier eine nicht glückliche Geschichtsconstruction vorliegt.

werden darf, fällt in die Peripherie, in die kleinen Gemeinden der in demselben Bezirk wohnenden Brüder. In dem Wanderleben dieser Bettelmönche aber, in ihrem steten Kommen und Gehen, in welches nur die drei Monate der Regenzeit einen gewissen Stillstand bringen, fluctuirt natürlich der Bestand dieser engeren Gemeinden fortwährend. Heute haben sich diese, morgen jene Mönche zusammengefunden; heute üben Diese, morgen Jene die entscheidende Autorität unter den Brüdern. Von Continuität und Consequenz in der Leitung der gemeinsamen Angelegenheiten konnte unter diesen Umständen nicht die Rede sein — und wie hätte es in dem Leben dieser grossartigen kirchlichen Körperschaft an Angelegenheiten fehlen können, die eine consequente Leitung erforderten? Hatte die Gemeinde eines Bezirks über die Auslegung eines zweifelhaften Punktes oder über Recht und Unrecht in dem Streite zwischen geistlichen Brüdern Beschluss gefasst, so war es jeder andern Gemeinde unbenommen, das Gegentheil zu beschliessen, und eine höhere Autorität gab es ebenso wenig um in einer in sich selbst zerfallenen Gemeinde den Frieden herzustellen, wie um die streitenden Ansprüche verschiedener Gemeinden zu versöhnen[1]). Wohl mag in den ersten Zeiten nach Buddha's Tode die persönliche Autorität der Jünger, welche dem Meister am nächsten gestanden, hier ausgleichend gewirkt und dem Ausbruch ernsten Zwiespaltes gesteuert haben. Aber ein Zustand, der auf dem Schwergewicht von Personen, nicht auf dem sichern Gefüge rechtlicher Institutionen ruht, trägt in sich selbst den Keim der Auflösung. Die heiligen Texte, die etwa gegen das Ende des ersten Jahrhunderts nach Buddha's Tode fixirt worden sind, zeigen deutlich, welche Unordnung und Verwirrung

[1]) Von der Unordnung, die nach dieser Seite hin im Gemeinderecht und in Folge dessen unzweifelhaft auch im Gemeindeleben herrschte, giebt z. B. Cullavagga IV, 14, 25 eine Vorstellung.

damals in der Gemeinde geherrscht haben muss; es spiegelt sich in diesen Texten das tiefe Gefühl des Unheils, das die Spaltungen unter den Brüdern bringen mussten und schon brachten, und zu gleicher Zeit die völlige Unfähigkeit, diesem Unheil zu steuern. Das Capitel von Spaltungen in der Gemeinde ist, wo nur vom geistlichen Leben die Rede ist, ein stehendes; die Schuld dessen, der den Anlass zu solchen Spaltungen gegeben hat, wird den schwersten Sünden zugezählt; die allereindringlichsten Mahnungen an die Brüder werden Buddha in den Mund gelegt, einträchtig bei einander zu leben und lieber, auch wenn sie Recht haben, nachzugeben, als Spaltungen in der Gemeinde aufkommen zu lassen. Wichtiger noch als diese Mahnungen wären Institutionen gewesen, welche die Macht besessen hätten, über dem Verhältniss zwischen Gemeinden und Gemeindegliedern, über dem Zusammenwirken ihrer aller zu wachen; an solchen Institutionen aber hat es durchaus gefehlt.

Die Lücke, die hier geblieben ist, zeigt sich in Nichts deutlicher, als eben in den Erscheinungen, in welchen eine flüchtige Betrachtung eine Ausfüllung derselben zu erkennen geneigt sein möchte: in den grossen Concilien, auf welche in der altbuddhistischen Ueberlieferung ein so erhebliches Gewicht fällt. Die heiligen Texte erzählen von zwei solchen Concilien. Das erste soll wenige Monate nach Buddha's Tode behufs Herstellung einer authentischen Sammlung der Lehrreden und Verordnungen Buddha's zu Râjagaha gehalten worden sein. Das zweite fand, wie es heisst, hundert Jahre später zu Vesâlî statt, veranlasst durch den Streit über gewisse Licenzen, welche unter den Mönchen dieser Stadt in Uebung gekommen waren. Allem Anschein nach ist zwar die Erzählung von dem Concil zu Râjagaha durchaus unhistorisch, aber die rechtliche Construction, auf welcher sie beruht, ist darum für uns nicht minder lehrreich. Auf der grossen Versammlung von Jüngern, welche nach Buddha's Tode sich zu

Kusinârâ zusammengefunden haben, wird der Gedanke angeregt, die Reden Buddha's zu sammeln und zu ordnen, um in denselben eine Waffe gegen unfromme Neuerer zu besitzen. Man entscheidet sich dafür, dass fünfhundert auserwählte Brüder von anerkannter Heiligkeit das grosse Werk in Râjagaha thun sollen, und die versammelten Mönche ertheilen ihnen durch einen formellen Beschluss den Auftrag hierzu. Dieser Beschluss bestimmt, dass die Fünfhundert die Regenzeit in Râjagaha zuzubringen haben und dass kein andrer Mönch sich dann in dieser Stadt aufhalten darf. So wird das Concil gehalten; die Ordnung und der Wortlaut der kanonischen Texte wird von den fünfhundert Aeltesten festgestellt. Fragen wir nun aber nach der rechtlichen Natur dieser Versammlung, so zeigt sich, dass dieselbe durchaus nicht mehr und nicht weniger ist, als die Versammlung der in der Diöcese von Râjagaha weilenden Brüder. Es haben sich dort, durch den zu Kusinârâ gefassten Beschluss veranlasst, besonders zahlreiche und besonders geeignete Personen zusammengefunden, und es haben sich, in Folge desselben Beschlusses, ungeeignete Persönlichkeiten von jener Diöcese ferngehalten[1]), aber das ändert daran nichts, dass die Berathungen dieses sogenannten Concils in der That nur die Verhandlungen einer besonders angesehenen Diöcese, veranlasst durch den Beschluss einer andern gleichartigen Diöcesanversammlung sind, nicht aber eine kirchliche Action, die auf der Autorität der „Gemeinde der vier Weltgegenden" beruhte. Es scheint, dass die Ueberlieferung selbst dies klar empfunden hat, und dass sie es zum Ausdruck hat bringen wollen, indem sie nach dem Abschluss der Verhandlungen einen an denselben nicht betheiligt gewesenen Mönch, den ehrwürdigen Purâna, nach Râjagaha kommen

[1]) Eine bindende Nöthigung, dies zu thun, lag wohl kaum vor; das Recht jedes Bruders zu weilen, wo er will, konnte durch einen Beschluss wie den, von welchem hier berichtet wird, schwerlich beseitigt werden.

liess, zu dem man sagt: „Die Aeltesten, lieber Purâna, haben den Kanon der Lehre und der Ordnung festgestellt; nimm du diesen Kanon an.“ Er aber erwidert: „Der Kanon der Lehre und Ordnung, ihr Freunde, ist von den Aeltesten trefflich festgestellt worden, aber ich will doch an dem halten, was ich von dem Erhabenen selbst gehört und empfangen habe.“ Die Aeltesten entgegnen darauf nichts und können nicht wohl etwas entgegnen; das Recht des Einzelnen, von dem Beschluss einer Versammlung, wie die von Râjagaha war, so viel oder so wenig Notiz zu nehmen, wie ihm beliebte, liess sich auf dem Boden dieser Gemeindeverfassung nicht füglich bestreiten[1]).

Wohl mochte das Gewicht der thatsächlichen Verhältnisse und die Autorität kraftvoller Persönlichkeiten über die tiefe Lücke der Institutionen zeitweise hinweghelfen oder hinwegtäuschen; auf die Dauer musste die innere Unmöglichkeit einer Kirche ohne Kirchenregiment, mit Satzungen, die nur für den engen Kreis einer Gemeinde passen konnten, zu immer verhängnissvolleren Consequenzen führen. Die tief einschneidenden Schismen, welche sich früh einstellten und nie beigelegt worden sind, das Schwächerwerden des Widerstandes gegen den im Anfang so siegreich befehdeten Brahmanismus sind Erscheinungen, welche sicher nicht ausser Zusammenhang mit jener fundamentalen Verfehltheit der buddhistischen Gemeindeorganisation stehen. Wenn zuletzt, nach einem langen Todeskampfe, der Buddhismus aus seinem indischen Heimath-

[1]) Aehnlich steht es mit dem Concil zu Vesâlî. Um die in Vesâlî aufgekommenen Missbräuche zu beseitigen, begiebt sich eine Anzahl Aeltester dorthin; die Beschlüsse des „Concils“ sind in Wirklichkeit nur Beschlüsse der Diöcese von Vesâlî, welcher jeder Mönch, der nach Vesâlî kam, *eo ipso* zugehörte, und deren Zusammensetzung eben auf diesen speciellen Anlass hin in geeigneter Weise modificirt worden war.

lande spurlos verschwunden ist, so meinen wir, dass in den alten Gemeindeordnungen, in dem was sie sagen und nicht minder in dem was sie ungesagt lassen, von der Vorgeschichte jener fernen Zukunft ein nicht geringer Theil sichtbar genug verzeichnet steht. —

Der Eintritt in die Gemeinde[1]) stand im Allgemeinen einem Jeden offen. Wie das irdische Leiden auf Allen ruht, wie Alle in die Wege der Seelenwanderung verschlungen sind, so muss auch die Befreiung von diesen Banden, welche die Lehre Buddha's verheisst, Allen zu Gute kommen, welche dieselbe ergreifen wollen. Buddha spricht im Beginn seiner Laufbahn die Worte:

„Geöffnet sei Allen das Thor der Ewigkeit;
Wer Ohren hat, höre das Wort und glaube."

Dass trotzdem die praktische Nothwendigkeit gewisse Restrictionen in der Zulassung zur Gemeinde mit sich bringen musste, lag in der Natur der Sache. Selbstverständlich war den mit schweren körperlichen Gebrechen und Krankheiten Behafteten die Aufnahme versagt; dasselbe galt von schweren Verbrechern. Sodann waren vor Allem verschiedene Kategorien solcher Personen ausgeschlossen, deren Eintritt in den geistlichen Stand eine Beeinträchtigung der Rechte Dritter involvirt haben würde: Personen, die in königlichen Diensten standen, insonderheit Soldaten, durften nicht aufgenommen werden, weil damit den Rechten des königlichen Kriegsherrn zu nahe getreten worden wäre; Verschuldete und Leibeigene nicht, weil dies ein Eingriff in die Rechte ihrer Gläubiger und Herren gewesen wäre; Söhne, deren Eltern ihre Zustimmung nicht gaben, blieben gleichfalls ausgeschlossen. Als unfähig zum Eintritt in den Orden galten ferner Kinder; als Novize

[1]) Wir beschränken unsre Erörterung einstweilen auf die Gemeinde der Mönche. Vom Nonnenorden wird später für sich die Rede sein.

konnte man erst mit zwölf Jahren, als vollberechtigtes Mitglied mit zwanzig Jahren[1]) aufgenommen werden[2]).

Die Ertheilung der Weihe vollzieht sich in zwei Graden: es giebt eine niedere, gewissermassen vorbereitende Ordination, Pabbajjâ, d. h. das Hinausgehen, und eine höhere, Upasampadâ, d. h. das Hingelangen. Die Pabbajjâ ist der Austritt aus dem früheren Stande, aus dem Laienleben oder aus einer andersgläubigen Mönchssecte; die Upasampadâ ist der Eintritt in den Kreis der Bhikkhu, der vollberechtigten Glieder des buddhistischen Ordens: so wie in Buddha's eignem Leben die Pabbajjâ, das Fortziehen aus der Heimath, getrennt ist von der Upasampadâ, der Erlangung der erlösenden Erkenntniss, welche mit der Begründung seines Ordens zusammenfällt[3]). Zwischen beiden Weihen liegt, wenn der Aufzunehmende noch nicht das Alter von zwanzig Jahren erreicht hat, das Noviziat, oder wenn er vorher einem andern Mönchs-

---

[1]) Diese zwanzig Jahre werden nicht von der Geburt, sondern von der Empfängniss an gezählt, mit einer auch im geistlichen Recht der Brahmanen wiederkehrenden Berechnungsweise (Mahâvagga I, 75, vgl. Çânkhâyana G. II, 1 etc.).

[2]) Die Bestimmungen über Unzulässigkeit der Aufnahme (Mahâvagga I, 49 fg.; 61 fg.) untersagen theils die Vollziehung der niederen, theils die der höheren Weihe (s. u.). In den Fällen der letzteren Art muss die ordnungswidrig ertheilte Weihe rückgängig gemacht werden; der alte Codex des Pâtimokkha geht sogar noch weiter und erklärt in dem einzigen derartigen Fall, welchen er berührt, die ertheilte Weihe für ipso jure ungültig (Pâcitt. 65). Für die Fälle ersterer Art dagegen findet sich keine ähnliche Bestimmung; es scheint, dass hier die Weihe, wenn sie gegen das Gesetz ertheilt war, in Kraft blieb. Wir hätten also hier einen Gegensatz, welcher dem der impedimenta dirimentia und impedientia des heutigen Rechts verglichen werden kann. Im Einzelnen giebt die Auseinanderlegung der Fälle der beiden erwähnten Klassen zu mannigfachen Bedenken Anlass; die Redaction des Mahâvagga ist hier nicht frei von Verwirrung.

[3]) Milinda Pañha p. 76.

orden angehört hat, eine viermonatliche Probezeit[1]). Für die Draussenstehenden, welche auf den Orden als auf ein Ganzes hinblicken, ohne die auf den inneren Verhältnissen desselben beruhenden Unterschiede zu beachten, ist er während dieser Zeit so gut wie alle seine Brüder ein „Asket, der dem Sakyasohne anhängt"[2]); in der Gemeinde aber gilt er erst dann als Bhikkhu, als wirkliches Mitglied, wenn er auch die höhere Weihe empfangen hat. Wo die erwähnten Gründe für eine Trennung der beiden Weihen nicht vorlagen, scheinen sie in der Regel zugleich mit einander vollzogen worden zu sein.

Wir wiesen oben (S. 344) auf die Analogie hin, welche zwischen der Aufnahme des buddhistischen Gläubigen in den Orden und der Aufnahme des jungen Brahmanen bei seinem Lehrer obwaltet. Hier ist der Ort, für die erste der beiden buddhistischen Weihen noch einen andern Vorgang des brahmanischen Rechts zur Vergleichung heranzuziehen, den Eintritt des Brahmanen in den Stand des Waldeinsiedlers oder in den des wandernden Bettlers. „Wenn der Brahmane", lesen wir im Gesetzbuch des Manu, „der in häuslichem Stande lebt, seine Haut sich runzeln und sein Haar ergrauen sieht, wenn er seines Sohnes Sohn sieht, dann gehe er hin zum Walde. Er lasse alle Speise, wie man sie im Dorf geniesst, und alles häusliche Geräth dahinten; den Söhnen übergebe er seine Gattin und gehe zum Walde, oder er gehe auch mit seiner Gattin dorthin. — Der Brahmane vollziehe das Prajâpati-Opfer und gebe alle seine Habe als Opferlohn; seine heiligen Feuer nehme er in den eignen Leib auf, und so gehe er hinaus von seinem Hause"[3]). Für den Brahmanen, der sein Heim

[1]) So nach Mahâvagga I, 38. Ich gebe dieser Auffassung den Vorzug vor der im Mahâparinibbâna Sutta p. 59 ausgesprochenen, nach welcher die Probezeit der Pabbajjâ vorausgeht.

[2]) Siehe z. B. Mahâvagga I, 46.

[3]) Das Wort „hinausgehen" (pra-vraj) kann ebensowohl gebraucht werden, wenn es sich um den Eintritt in den Stand des Waldeinsiedlers wie in den des Bettelmönchs handelt. Âpastamba II, 9, 8. 19.

aufgiebt und zum heimathlosen Asketen wird, bedarf es nur seiner eignen That des Hinausgehens; und Pabbajjâ, d. h. „das Hinausgehen“ heisst darum auch bei den Buddhisten die erste Weihe, durch welche die Verwandlung des Laien in einen Asketen erfolgt, „Hinausgehen aus dem Hause in die Heimathlosigkeit“ (agârasmâ anagâriyaṃ pabbajjâ).

Die Pabbajjâ ist, dies liegt in ihrem Wesen, ein einseitiger Act von Seiten des „Hinausziehenden“. Er allein redet, und von dem, was er sagt, nimmt die Gemeinde als solche keine Notiz; jeder ältere, vollberechtigte Mönch kann seine Erklärung entgegennehmen. Der Candidat legt das gelbe geistliche Gewand an, lässt Haar und Bart scheeren und spricht in ehrfurchtsvoller Haltung zu dem anwesenden Mönch oder den anwesenden Mönchen dreimal: „Ich nehme meine Zuflucht beim Buddha. Ich nehme meine Zuflucht bei der Lehre. Ich nehme meine Zuflucht bei der Gemeinde.“

Zum vollberechtigten Gliede der Gemeinde, zum Bhikkhu, wurde der Novize dann durch die Ordination der Upasampadâ, welche, anders als die niedere Weihe, in einem vor der Gemeinde und unter ihrer Theilnahme vollzogenen Rechtsact bestand. Die äussern Formen waren die einfachsten; die alte Gemeinde liebte es, wo sie feierliche Handlungen vornahm, das was ausgedrückt werden musste, mit nüchterner, geschäftsmässiger Genauigkeit auszusprechen und nicht mehr als dies. Wir finden in den Ordinationsceremonien Nichts von dem Feierhaften, das wir bei kirchlichen Acten zu erwarten gewohnt sind, keinen Ton, aus dem man die Tiefe und die Poesie der religiösen Idee herausklingen hörte. Dafür begegnet hier, echt indisch, der vorsichtig genaue Ausdruck aller der Cautelen, welche die Gemeinde nimmt, ehe sie ein neues Glied in ihre Mitte zulässt. Der Aufzunehmende spricht vor dem versammelten Capitel der Mönche, ehrfurchtsvoll am Boden kauernd, die zusammengelegten Hände zur Stirn erhebend: „Ich bitte die Gemeinde, ihr Ehrwürdigen, um die Weihe.

Möge die Gemeinde, ihr Ehrwürdigen, mich zu sich emporziehen; möge sie sich mein erbarmen. Und zum zweiten — und zum dritten Mal bitte ich die Gemeinde, ihr Ehrwürdigen, um die Weihe. Möge die Gemeinde, ihr Ehrwürdigen, mich zu sich emporziehen; möge sie sich mein erbarmen." Es folgt nun ein förmliches Verhör des Aufzunehmenden. „Hörst du mich, N. N.? Jetzt ist die Zeit für dich gekommen, wahr zu reden und recht zu reden. Ich frage dich, wie es sich verhält. Was ist, davon musst du sagen: Es ist. Was nicht ist, davon musst du sagen: Es ist nicht. Bist du mit einer der folgenden Krankheiten behaftet: Aussatz, Kropf, weissem Aussatz, Schwindsucht, fallender Sucht? Bist du ein Mensch[1])? Bist du ein Mann? Bist du dein eigner Herr? Hast du keine Schulden? Stehst du nicht in königlichen Diensten? Hast du die Erlaubniss von Vater und Mutter? Bist du volle zwanzig Jahre alt? Hast du die Almosenschale und die Gewänder? Wie heisst du? Wie heisst dein Lehrer?" Lautet die Antwort auf alle diese Fragen befriedigend, so wird nun in dreimaliger Wiederholung der Antrag an die Gemeinde auf Ertheilung der Ordination gestellt: „Es höre mich, ihr Ehrwürdigen, die Gemeinde. Der N. N. hier wünscht als Schüler des ehrwürdigen N. N. die Ordination zu empfangen. Er ist von den Hindernissen der Ordination frei. Er hat eine Almosenschale und die Gewänder. N. N. bittet die Gemeinde um die Ordination mit dem N. N. als seinem Lehrer. Die Gemeinde ertheilt dem N. N. die Ordination mit dem N. N. als Lehrer. Wer von den Ehrwürdigen dafür stimmt, dass dem N. N. die Ordination ertheilt werde mit dem N. N. als Lehrer, der schweige. Wer dagegen stimmt, rede." Wird bei dreimaliger Wiederholung dieses Antrages kein Widerspruch laut, so ist derselbe angenommen. „N. N. hat von der Gemeinde die Ordination empfangen mit dem N. N. als seinem Lehrer. Die Gemeinde stimmt dafür;

---

[1]) D. h. nicht etwa ein Schlangendämon in Menschengestalt u. s. w.

darum schweigt sie; also nehme ich dies an.“ Nachdem man dann, um die Anciennetät des neu Aufgenommenen zu constatiren, den Schatten gemessen, d. h. die Tageszeit festgestellt, dazu das Datum proclamirt hat, theilt man dem jungen Gemeindegliede die vier Regeln der mönchischen Strenge im äussern Leben mit: Die Speise dessen, der von der Heimath in die Heimathlosigkeit gegangen ist, sollen die Bissen sein, die er erbettelt. Sein Gewand soll aus den Lumpen gemacht sein, die er sammelt. Seine Lagerstatt soll unter den Bäumen des Waldes sein. Seine Arzenei soll der stinkende Urin von Vieh sein. Bereiten fromme Laien ihm ein Mahl, geben sie ihm Gewänder, Obdach, Arzenei, ist es ihm nicht verwehrt, es anzunehmen, aber als die rechte und gesetzte Lebensweise des Mönches soll er doch jene Strenge des Bettlerthums ansehen.

Zuletzt werden dem neu Aufgenommenen die vier grossen Verbote mitgetheilt, die Grundpflichten des Mönchslebens, durch deren Verletzung der Schuldige sich selbst unwiderruflich aus der Gemeinde ausstösst:

„Ein ordinirter Mönch darf nicht geschlechtlichen Verkehr pflegen, auch nicht mit einem Thier. Der Mönch, welcher geschlechtlichen Verkehr pflegt, ist kein Mönch mehr; er ist kein Jünger des Sakyasohnes. Gleichwie ein Mensch, dem das Haupt abgeschlagen, mit dem Rumpf nicht leben kann, so ist auch ein Mönch, der geschlechtlichen Verkehr pflegt, kein Mönch mehr; er ist kein Jünger des Sakyasohnes. Davon musst du dein Leben lang dich fern halten.

„Ein ordinirter Mönch darf nicht nehmen, was ihm nicht gegeben ist, was man Diebstahl nennt — auch nicht einen Grashalm. Der Mönch, welcher einen Pâda[1]) oder eines Pâda Werth oder mehr als einen Pâda ungegeben nimmt, was man Diebstahl nennt, ist kein Mönch mehr; er ist kein Jünger des

[1]) Eine Münze oder ein niedriges Metallgewicht.

Sakyasohnes. Gleichwie ein dürres Blatt, das sich vom Stengel gelöst hat, nicht wieder grünen kann, so ist auch ein Mönch, welcher einen Pâda oder eines Pâda Werth oder mehr als einen Pâda ungegeben nimmt, was man Diebstahl nennt, kein Mönch mehr; er ist kein Jünger des Sakyasohnes. Davon musst du dein Leben lang dich fern halten.

„Ein ordinirter Mönch darf nicht wissentlich ein Wesen des Lebens berauben, auch nicht einen Wurm oder eine Ameise. Der Mönch, welcher wissentlich ein menschliches Wesen des Lebens beraubt, bis herab zur Vernichtung einer Leibesfrucht, ist kein Mönch mehr; er ist kein Jünger des Sakyasohnes. Gleichwie ein grosser Stein, den man in zwei Theile gespalten hat, nicht wieder zu Einem gemacht werden kann, so ist auch ein Mönch u. s. w.

„Ein ordinirter Mönch darf sich keiner übermenschlichen Vollkommenheit berühmen bis dahin herab zu sagen: „Gern verweile ich in leerem Hause.“ Der Mönch, welcher in böser Absicht und aus Begehrlichkeit einer übermenschlichen Vollkommenheit fälschlich und unwahr sich berühmt[1]), sei es ein Stand der Versenkung oder der Verzückung oder der Concentration oder der Erhebung oder des Pfades der Erlösung

[1]) Wenn hier neben den schweren Vergehen von Unkeuschheit, Diebstahl und Mord als viertes die fälschliche und gewinnsüchtige Anmassung geistlicher Vollkommenheiten anfgeführt wird, so lässt dies einen Schluss darauf thun, mit wie bedenklicher Vorliebe schon damals in den indischen Mönchskreisen dieser Zweig des frommen Schwindels cultivirt worden sein muss. Die heiligen Texte (Vinaya Piṭaka vol. III, p. 87 fg.) erzählen als Illustration zu der betreffenden Verordnung Buddha's, dass eine Gesellschaft von Mönchen im Vajji-Lande einst bei einer Hungersnoth schweren Mangel litt. Man schlug vor, zur Erwerbung von Lebensunterhalt bei Laien Dienste anzunehmen; ein gewitzterer Mönch aber rieth, dass jeder Bruder vor den Ohren der Laien den andern Brüdern die höchsten geistlichen Vollkommenheiten nachrühmen sollte: „Dieser Mönch ist der und der Stufe der Versenkung theilhaftig“ — „dieser Mönch ist ein Heiliger“ — „dieser Mönch besitzt

oder der Frucht der Erlösung, der ist kein Mönch mehr; er ist kein Jünger des Sakyasohnes. Gleichwie ein Palmbaum, dessen Krone man zerstört hat, nicht wieder wachsen kann, so ist auch ein Mönch u. s. w."

Die Mittheilung dieser vier grossen Verbote beschliesst die Ordinationshandlung. Man sieht, dass in derselben keinerlei liturgische Elemente hervortreten, welche gewissermassen das Ablegen des natürlichen Menschen und das Anziehen eines neuen Menschen oder das Zusammenschliessen der alten Gläubigen und des jungen Gliedes zu einer geistlichen Gemeinschaft in weihevoller Symbolik zum Ausdruck brächten[1]). Es handelt sich allein um einen geistlichen Rechtsact, nicht um ein mystisches Geschehen, das die Person des Ordinirten ergriffe und durchdränge. Die Consequenz dieser ebenso verständigen wie nüchternen Auffassung ist, dass einer Rückgängigmachung des also begründeten Verhältnisses von Seiten der Gemeinde[2]) wie von Seiten des Ordinirten Nichts im Wege steht. Macht er sich eines schweren Vergehens schuldig, verletzt er insonderheit die vier grossen, bei

das dreifache Wissen" u. dgl. mehr. Der Vorschlag wird angenommen, und die Laien sprechen erstaunt: „Ein Glück ist es, ein hohes Glück ist es für uns, dass solche Mönche bei uns die Regenzeit zubringen. Nie sind in früheren Zeiten solche Mönche zur Regenzeit zu uns gekommen, wie diese Mönche, die tugendreichen und herrlichen." Natürlich entspricht dann die Liberalität der Laien durchaus der hohen Meinung, welche sie von der geistlichen Würdigkeit ihrer Gäste hegen, so dass die Letzteren die Zeit der Hungersnoth „blühend, wohlgenährt, mit gesunder Gesichtsfarbe und gesunder Hautfarbe" überstehen.

[1]) Die mehrfach aufgestellte Behauptung, dass der in den Orden Eintretende seinen bürgerlichen Namen mit einem Klosternamen vertauscht, ist irrig oder doch nur für vereinzelte Fälle zutreffend. Ânanda heisst als Ordensbruder „der ehrwürdige Ânanda", Kassapa von Uruvelâ heisst „der ehrwürdige Kassapa von Uruvelâ."

[2]) Der technische Ausdruck dafür ist: die Gemeinde „tilgt ihn aus" (nâseti). Eine Reihe der Fälle, in welchen dies eintrat — die-

der Ordination ihm vorgehaltenen Verbote, so ist es das Recht und die Pflicht der Gemeinde, sich von ihm loszusagen. Auf der andern Seite steht dem Mönch, der nach weltlichem Leben zurückverlangt, der Austritt aus dem Orden jederzeit offen; die Gemeinde macht keinen Versuch ihn zu halten. Es ist besser, „der mönchischen Uebung zu entsagen und seine Schwäche zu bekennen," als im geistlichen Stande bleibend zu sündigen. Wer da spricht: „Mein Vater liegt mir im Sinne", oder „meine Mutter liegt mir im Sinne", oder „mein Weib liegt mir im Sinne", oder „das Lachen und Scherzen, das Ergötzen der alten Zeit liegt mir im Sinne," mag zur Welt zurückkehren. Er kann es stillschweigend thun — der Orden lässt ihn ziehen —; der rechte Weg aber ist, dass er vor einem Zeugen, der ihn hört und versteht[1]), seinen Willen erklärt, dass er sich von Buddha, der Lehre, der Gemeinde lossagt. Er scheidet ohne Feindschaft; wenn er als Laiengläubiger oder als Novize auch ferner die Verbindung mit den Genossen seines einstigen geistlichen Lebens aufrecht erhalten will, weisen sie ihn nicht von sich. Mochte diese unbeschränkte Möglichkeit des Rücktritts Uebelstände in ihrem Gefolge haben — es ist bekannt, dass sie heutzutage zu argen Missbräuchen in der That geführt hat[2]) — so wird

---

selben beschränken sich keineswegs allein auf Vergehen gegen die vier grossen Verbote — findet man im Index zum Vinaya Piṭaka, vol. II p. 346 (s. v. nâseti) zusammengestellt.

[1]) Es scheint nicht verlangt zu werden, dass diese Erklärung vor einem Mönch geschieht. Vgl. Vinaya Piṭaka vol. III p. 27.

[2]) „Es kommt täglich vor, dass Mönche, die von ihren Eltern gezwungen, oder um dem Dienste des Königs zu entgehen, oder aus Armuth, aus Faulheit, aus Liebe zur Einsamkeit und zum Studium, oder aus irgend einem andern weltlichen Beweggrunde in's Kloster gegangen sind, dasselbe wieder verlassen, um eine Erbschaft anzutreten, sich zu verheirathen u. s. w. In Hinterindien ist es sogar Sitte, dass die Jünglinge, selbst die Prinzen, auf einige Zeit, wenigstens auf drei Monate, die Mönchskutte anziehen." (Köppen I, 338).

doch ihr Einfluss auf die sittliche Gesundheit des Mönchslebens als ein überwiegend heilsamer betrachtet werden dürfen. Abgesehen davon, dass dem Orden die äussere Möglichkeit gefehlt haben würde, seine Glieder durch Gewaltmittel irgend welcher Art zu fesseln, hätte auch Nichts dem Wesen des Buddhismus schärfer widersprochen als ein solcher Zwang. Mochte Jeder den Weg gehen, auf welchen ihn die Stärke oder die Schwäche seiner Natur, das Verdienst oder die Schuld vergangener Existenzen führte: die Pforten der Gemeinde standen offen, aber kein ungeduldiges und hartnäckiges Eifern drängte den Zögernden einzutreten oder verwehrte dem Widerstrebenden die Rückkehr zur Welt.

Besitz. Kleidung. Wohnung. Unterhalt.

„Gemeinde der Bettler“ (Bhikkhusangha) nannte sich die Brüderschaft der vollberechtigten, ordinirten Mönche. Dass unter den Pflichten derselben neben der Keuschheit diejenige der Armuth obenan stand, spricht dieser Name aus. So war es gehalten worden, seit es ein Mönchsthum in Indien gab. Ein vedischer Text aus der Zeit der ersten Anfänge dieses Mönchsthums sagt von den Brahmanen, die der Welt entsagen: „Sie lassen davon ab, nach Söhnen zu trachten und nach Habe zu trachten und nach Weltlichem zu trachten, und als Bettler ziehen sie einher. Denn was das Trachten nach Söhnen ist, das ist auch das Trachten nach Habe; was das Trachten nach Habe ist, das ist auch das Trachten nach Weltlichem; Trachten ist das Eine wie das Andre“[1]). So entsagt auch der buddhistische Mönch allem Besitz. Kein ausdrückliches Gelübde legt ihm die Pflicht der Armuth auf;

---

[1]) Çatapatha Br. XIV, 7, 2, 26.

durch das „Hinausgehen von der Heimath in die Heimathlosigkeit“ sieht man wie die Ehe so auch die Eigenthumsrechte dessen, welcher der Welt entsagt, als selbstverständlich aufgehoben an[1]). Empfand man doch den Besitz als eine Fessel, welche den nach Freiheit strebenden Geist gefangen hält: „Eng beschränkt,“ hiess es, „ist das Leben im Hause, eine Stätte der Unreinheit; Freiheit ist im Verlassen des Hauses“ — „Allen Besitz verlassend muss man von dannen ziehen“ — „In hoher Freude leben wir, die wir Nichts besitzen; Fröhlichkeit ist unsre Speise, wie der Götter des Lichtreichs“ — „Wie der Vogel, wohin er auch fliegt, Nichts mit sich trägt, als seine Flügel, so ist auch ein Mönch zufrieden mit dem Kleide, das er an sich trägt, mit der Speise, die er im Leibe hat. Wohin er auch geht, überall trägt er seinen Besitz mit sich.“

Die einfachen Bedürfnisse, welche in dem Klima Indiens

---

[1]) Genauer ausgedrückt: der Mönch, welcher dem geistlichen Leben treu zu bleiben gesonnen ist, betrachtet seine Ehe als gelöst, seinen Besitz als aufgegeben. Die Gattin, welche er verlassen hat, wird in den Texten stehend „seine vormalige Genossin“ genannt (purâṇadutiyikâ, Mahâvagga I, 8; 78; Suttavibhanga Pâr. I, 5); er redet dieselbe, wie jede andre Frau, als „Schwester“ an (Pâr. l. c. § 7). Damit steht es nicht in Widerspruch, wenn die Familie eines Mönches, welche dessen Rückkehr zum weltlichen Stande wünscht, seine Ehe und sein Eigenthumsrecht als fortbestehend betrachtet, und wenn er selbst, nach dem weltlichen Leben sich zurücksehnend, zu sich spricht: „Ich habe eine Gattin, die muss ich ernähren“ — „Ich habe ein Dorf, von dessen Einkünften will ich leben“ — „Ich habe Gold, von dem will ich leben“ (Suttavibhanga Pâr. I, 8, 2). — Nach éiner Seite hin lässt übrigens das geistliche Recht eine bemerkenswerthe Nachwirkung des alten, von dem Mönche aufgegebenen Eigenthumsrechtes zu: in gewissen Fällen, wo die Annahme irgend eines neuen Stückes für den mönchischen Hausrath, z. B. eines neuen Almosentopfes, untersagt ist, darf er den betreffenden Gegenstand doch annehmen, wenn er für ihn beschafft ist „aus seinem eignen Vermögen“ (Suttav. Nissaggiya XXII, 2, 2; XXVI, 2 etc.). — Vgl. noch Mayr, Indisches Erbrecht S. 145.

dem Leben des Mönchs und dem Gemeinschaftsleben des Mönchsordens zukommen, sind leicht befriedigt. „Kleidung, Speise, Lagerstätte, Arzenei für die Kranken“ — dies ist die stehende Aufzählung dessen, was die Gemeinde von der frommen Wohlthätigkeit der Laien erwartete und selten vergeblich erwartete. Was nicht dem engen Kreise dieser unmittelbaren Lebensbedürfnisse angehörte, konnte so wenig im Eigenthum des Ordens wie in dem des einzelnen Mönches stehen[1]). Aecker, Sklaven, Rosse und Viehstand besass der Orden nicht und durfte er nicht annehmen. Er betrieb weder selbst Landwirthschaft noch liess er sie für seine Rechnung betreiben. „Ein Mönch,“ sagt die alte Beichtformel, „welcher die Erde gräbt oder graben lässt, ist der Busse schuldig“[2]). Am strengsten aber war die Annahme von Gold und Silber

---

[1]) Dass der Orden irgend welchen Besitz haben durfte, der dem einzelnen Bruder untersagt war, ist mehrfach behauptet worden, aber, so viel ich sehe, ohne allen Grund. Erheblichere Besitzstücke, die dem Orden gehörten, konnten allerdings nicht durch Verleihung oder Vertheilung in den Besitz einzelner Mönche übergehen (Cullavagga VI, 15; 16), aber dass ein Mönch Dinge dieser Art besass, war nicht ausgeschlossen (Mahâvagga VIII, 27, 5). Dann fielen sie nach seinem Tode in das Eigenthum der „Gemeinde der vier Weltgegenden, der Anwesenden und Abwesenden“, während kleinere Besitzstücke eines verstorbenen Mönches unter den Brüdern mit besonderer Berücksichtigung derer, die ihn während seiner Krankheit gepflegt hatten, vertheilt wurden. Doch wird auch letztwilliger Verfügungen gedacht: „Eine Nonne sprach sterbend: Nach meinem Tode soll mein Besitz der Gemeinde gehören“ (Cull. X, 11). Ob man auch andere Erben als die Gemeinde der Mönche oder der Nonnen einsetzen konnte, ist nicht bekannt.

[2]) Es gilt von der Gemeinde Buddha's das Gleiche, was das Brahmajâla Sutta die Leute unter einander von Buddha selbst sagen lässt: „Der Annahme von Sklaven und Sklavinnen enthält sich der Asket Gotama — der Annahme von Elefanten, Rindern, Rossen und Mähren enthält sich der Asket Gotama — der Annahme von Ackerland enthält sich der Asket Gotama.“ Dem entsprechend fehlt denn auch in den Vinaya-Texten Alles, was auf den Betrieb von Landbau hindeutete, bis

den Jüngern Buddha's, den Einzelnen wie der Gemeinde, verwehrt. Der Wohlthäter, welcher dem Mönch nicht die Dinge selbst, deren er bedarf, sondern ihren Geldeswerth geben will, zahlt das Geld an Handwerker, und von ihnen empfängt der Mönch dann, was ihm zugedacht ist. Die Bestimmungen der Gemeindeordnung für den Fall, dass ein Bruder trotz des Verbotes Gold oder Silber sich zuwenden lässt, zeigen, wie lebhaft man fühlte, was hier für den Geist des Gemeindelebens auf dem Spiel stand, und wie man mit einer Aengstlichkeit, die etwas Rührendes hat, den verhängnissreichen Folgen solch sündlicher Begehrlichkeit zu begegnen bemüht war. Nachdem der schuldige Mönch vor der versammelten Gemeinde sein Vergehen bussfertig bekannt hat, giebt man, wenn ein dem Orden zugethaner Laie in der Nähe ist, diesem das Gold und spricht: „Freund, nimm dies in Obacht." Wenn er will, mag er dann für die Mönche einkaufen, was ihnen zu empfangen erlaubt ist, Butter, Oel oder Honig. Das mögen sie Alle geniessen; nur wer das Gold angenommen hat, soll keinen Theil daran haben. Oder der Laie mag auch das Gold verwerfen. Gelingt es dem Orden nicht, auf diese Weise sich von dem gefährlichen Besitz zu befreien, so soll man zum „Verwerfer des Goldes" Einen der Brüder wählen, der da fünf Eigenschaften hat: der frei ist von Begehren, frei von Hass, frei von Verblendung, frei von Furcht, und der weiss, was Verwerfen und was Nicht-Verwerfen heisst. Der soll das Gold oder das Silber wegwerfen und soll dafür sorgen, dass die Stelle, wo es liegt, an keinem Zeichen zu erkennen ist. Macht er ein Zeichen, ist er der Busse schuldig. — Schon früh haben sich über dies Verbot der Annahme von

auf die durchaus alleinstehende Stelle Mahâvagga VI, 39, welche schwerlich von mehr als von dem gelegentlichen Aussäen von Sämereien auf dem zu den Ârâmas gehörigen Boden redet.

Gold und Silber harte Kämpfe in der Gemeinde erhoben[1]), aber man erhielt dasselbe doch Jahrhunderte hindurch mit Erfolg aufrecht. Nirgends so deutlich als eben in diesem Verbot und in dem Gehorsam, den dasselbe gefunden hat, bewährt es sich, dass die altbuddhistische Gemeinde in der That von allen Hintergedanken weltlicher Macht wie weltlichen Genusses frei und rein gewesen ist. Nie hätte sie den Besitz von Gold und damit alle Möglichkeit äusserer Action so ganz und gar aus der Hand geben können, wäre sie nicht in Wahrheit eben nur das gewesen, was sie zu sein vorgab, eine Gemeinde derer, die in der Loslösung von allem Irdischen dem Frieden und der Erlösung nachtrachteten. —

Wohnung, Nahrung und Kleidung der Mönche sind in eingehenden Satzungen geregelt. Der Character dieser Gebote ist ein scharf ausgeprägter: die Enthaltung von Allem, was ein bequemes Geniessen, ein Sichwohlseinlassen in weltlichem Besitz in sich schliesst, wird ebenso streng gefordert, wie andrerseits Uebertreibungen des Asketenthums durchaus zurückgewiesen werden. Man findet hier Nichts von den seltsamen Zügen, mit welchen ein phantasiereicher Forscher neuerdings das Bild dessen, was er den uranfänglichen Buddhismus nennt, ausgestattet hat: eine Gesellschaft von Asketen, die unter keinem Dach wohnen dürfen, sondern ihr ganzes Leben unter freiem Himmel, auf Leichenfeldern oder unter Bäumen sitzend zubringen, deren ganze Erscheinung den Character der Verunstaltung und Unreinlichkeit an sich trägt[2]). In Wahrheit ist alle Nachlässigkeit in der äusseren

---

[1]) Offenbar war auf dem Concil von Vesâlî (angeblich ein Jahrhundert nach Buddha's Tode) der Streitpunkt, welcher die Annahme von Gold und Silber betraf, der eigentlich wesentliche unter einer Reihe nebensächlicher und spitzfindiger Differenzen.

[2]) Wassiljew, der Buddhismus, S. 16 fg. (der deutschen Uebersetzung). Unter anderm heisst es da: „In der That sehen wir den Buddha in den Legenden, trotz alles scheinbaren Glanzes, mit welchem sie ihn

Erscheinung, insonderheit in der Kleidung, auf das Strengste verpönt. Bei jüngeren Mönchen, welche der Disciplinargewalt eines ältern Bruders unterworfen sind, hat dieser auf das Auftreten seiner Pflegebefohlenen zu achten; er hat dafür zu sorgen, dass sie ihre Gewänder richtig verfertigen, sie färben und nach Gebühr waschen. Die Reinhaltung und das Lüften der von den Mönchen bewohnten Räume, das Reinigen des Mobiliars, das Sonnen aller der Besitzstücke, die dessen bedürfen, wird in den Werken über die Gemeindeordnung bis in's Kleinste besprochen. Was die grössere oder geringere Enthaltung von den gewöhnlichen Bedürfnissen und Bequemlichkeiten geordneten Lebens anlangt, so wird dem Einzelnen eine gewisse Freiheit gelassen, seinen individuellen Neigungen und Abneigungen Raum zu geben. Wer wollte, mochte das Gelübde thun, allein von der Nahrung zu leben, die er auf seinem Bettelgang von Haus zu Haus erhalten, aber Niemandem war es verwehrt, die Einladungen frommer Laien zur Mahlzeit anzunehmen, und wir lesen, dass Buddha selbst zu zahllosen Malen solchen Einladungen Folge geleistet hat. Wer wollte, mochte sich sein gelbes Mönchskleid aus Lumpen, die er aufgelesen, selbst zusammenflicken; wandernde Mönche, die an einem Leichenacker vorbeikamen, pflegten wohl dort die Fetzen, aus denen sie sich ihr Kleid machten, zu sammeln. Aber Niemandem war es verwehrt, sich in die Gewänder, welche Laien den Mönchen darreichten, zu kleiden. „Ich erlaube euch, ihr Mönche, dass wer Gewänder von Laien trägt,

umgeben, jeden Tag in eigner Person aus dem Hain des Anâthapindada hervortreten und in die nächste Stadt gehen um Almosen zu sammeln. Welchen Sinn haben dem gegenüber die Klosterregeln, die Vorschriften für das Zusammenleben und was sonst der Art im Vinaya vorkommt? Verträgt es sich damit, dass den Buddha eine Menge Schüler umgeben, sich an seinen Lehren gesättigt und Andre belehrt haben?“ — Allerdings, wie können auch Schüler sich an den Lehren eines Mannes sättigen, der täglich in eigner Person aus einem Hain hervortritt!

auch aus aufgelesenen Lumpen bereitete Gewänder trage. Mögt ihr an Beidem Gefallen finden, ihr Mönche: ich bin es zufrieden"[1]). Wer wollte, mochte im Walde wohnen oder in den Höhlen der Berge, aber Niemandem war es verwehrt, nahe dem Dorf oder der Stadt seinen Aufenthalt zu nehmen. Eine Hütte aus Hölzern, die man im Walde sammelte, und aus Gras konnte jeder Mönch leicht sich selbst errichten, und auch Laien leisteten nicht selten Hülfe oder liessen auf ihre Kosten Bauwerke für die Gemeinde aufführen, so dass Mönchshäuser (Vihâras), einzeln oder in ganzen Complexen, mit Versammlungsräumen, Vorrathskammern, Speisehallen, Einrichtungen für warme Bäder und Abreibungen sowohl dem Orden in seiner Gesammtheit wie auch einzelnen Gliedern desselben

---

[1]) Kurz und anschaulich schildert folgende Stelle der Theragâthâ (fol. khe) das Leben eines Mönches, der in Kleidung, Speise u. s. w. sich die strengeren Ordnungen auflegt: „In Einsamkeit und Stille, wo die wilden Thiere hausen und die Gazellen, sei die Lagerstätte des Mönches, dass er zurückgezogen und verborgen weilen möge. Auf den Kehrichthaufen, an den Leichenstätten und auf den Strassen suche er, woraus er sich sein Kleid bereite; rauh sei das Gewand, das er trägt. In demüthigem Sinne ziehe der Mönch, die Thore seiner Sinne bewachend und sich im Zaume haltend, von Haus zu Haus der Reihe nach und bitte um Speise. Auch mit schlechter Speise nehme er vorlieb; nicht begehre er Andres, vielen Wohlgeschmack. Wer nach Wohlgeschmack gierig ist, des Geist wird nicht der Versenkung froh. Nichts bedürfend, zufrieden, von der Welt geschieden lebe der Weise; Laien und Einsiedler, Beide meide er. Wie ein Stummer oder ein Tauber so zeige er sich; nicht rede, wer da klug ist, zur Unzeit unter der Gemeinde." — Die Gefahren, die das Waldleben täglich und stündlich den geistlichen Männern bringen musste, waren selbstverständlich damals nicht geringer als heute, wo Jahr für Jahr Einsiedler zu Hunderten von den Schlangen und wilden Thieren der indischen Wälder getödtet werden. Ein eigner Abschnitt der heiligen Texte, überschrieben „die drohenden Gefahren des Waldlebens", enthält Ermahnungen zu eifriger Beschleunigung des geistlichen Strebens, da jeder Augenblick gewaltsamen Tod bringen kann.

zur Verfügung standen[1]). Im Ganzen haben wir uns ohne Zweifel die Mönche, auch die, welche das Waldleben erwählt hatten[2]), vielmehr in Hütten oder Häusern wohnend vorzustellen, als unter freiem Himmel, etwa unter dem Laubdach eines Baumes. Auch den Wandernden stand in der Regel ein Obdach zur Verfügung. Novizen und Schüler zogen dann wohl vorauf und sorgten dafür, dass ihren Lehrern bei den Gemeinden, deren Wohnstätten man berührte, Quartier bereitet wurde. Aelteren Mönchen, die angewandert kamen, giengen die jüngeren Brüder entgegen; man nahm ihnen das Obergewand und die Almosenschale ab, bereitete ihnen Fusswasser und wies ihnen ihr Nachtlager an. Für die drei Monate der feuchten Jahreszeit, in welchen das Wandern aufhörte, war es den Mönchen ausdrücklich untersagt, sich mit einer Lagerstätte im Freien, am Fuss eines Baumes zu behelfen. So lässt die Tradition der Ceylonesen Mahinda, den Bekehrer der Insel, und seine geistlichen Genossen, ehe die Regenzeit eintritt, nahe bei der Hauptstadt in einem Park wohnen, den der König zu ihrer Verfügung gestellt hat, „mit

[1]) Wir dürfen uns die Vihâras der älteren Zeit übrigens nicht als Klöster denken, welche zur Aufnahme einer grossen Zahl von Bewohnern eingerichtet waren. Im Ganzen scheint es Regel gewesen zu sein, dass ein Vihâra nur einen Mönch beherbergte; solche Vihâras pflegten dann in grösserer oder geringerer Anzahl bei einander zu liegen. Als besonders gross wird der im Cullavagga (VI, 11) erwähnte Vihâra bezeichnet, in welchem siebzehn Mönche sich für die Regenzeit einrichten. Sechs andre Mönche kommen dazu, und auch für sie ist noch Platz. Möglicherweise haben wir uns die beiden Parteien noch als begleitet von Schülern, Novizen u. s. w. zu denken. — Als die gewöhnlichen Materialien für die Baulichkeiten der Gemeinde pflegen Stein, Ziegel, Holz genannt zu werden.

[2]) Man vergleiche die Haus- und Tagesordnung für die im Walde lebenden Mönche, die wir im Cullavagga VIII, 6 lesen. Der stattliche Vihâra, den der ehrwürdige Udâyi sich im Walde erbaut hatte, ist im Suttavibhanga, Sangh. II, 1, 1 beschrieben.

schöner Aussicht und reich an Schatten, mit Blüthen und Früchten geschmückt, gar lieblich . . . dort ist ein schöner Lotusteich, von Lotusblumen bedeckt, von weissen und blauen; dort ist frisches Wasser in schönen Brunnen, von süssen Blumen durchduftet." Als aber die Jahreszeit kommt, wo in Indien die feuchte Witterung eintritt — in Ceylon selbst sind dies die schönsten Monate des ganzen Jahres — verlässt Mahinda den Park und zieht mit den andern Mönchen zum Berge Missaka, um dort in den Höhlen der Felsen sich sein Unterkommen zu bereiten. Der König hört davon und eilt hinaus: „Warum hast du mich und die Meinen verlassen und bist zu diesem Berge gezogen?" Und Mahinda erwidert: „Hier wollen wir die Regenzeit zubringen, drei Monate lang. Nahe bei einem Dorf oder im Walde, in einer Wohnstätte, deren Thür geschlossen werden kann, hat Buddha den Mönchen zu weilen befohlen, wenn die Regenzeit kommt[1])." Da giebt der König Befehl, acht und sechzig Felszellen für die Mönche auszuhöhlen — Zellen wie sie durch ganz Indien und Ceylon, oft in mehreren Stockwerken über einander liegend, noch heute die alten Sammelplätze und Mittelpunkte des Mönchslebens unverwüstlich bezeichnen.

Im Dorfe selbst und in der Stadt zu wohnen oder dieselbe in der Zeit zwischen Mittag und dem Erscheinen der nächsten Morgenröthe auch nur zu betreten ist dem Mönch allein in Fällen dringender Noth erlaubt[2]). Aber an die Nähe von Dorf und Stadt ist er durch das Bedürfniss des Lebensunterhaltes gebunden. Auch wer das Gelübde des Waldlebens

---

[1]) Mit dieser Stelle des Dîpavaṃsa (14, 64) vergleiche man die betreffenden Satzungen der Gemeindeordnung, Mahâvagga III, 12.

[2]) Pâcittiya 85. Als Buddha auf seinen Wanderungen einmal seine Vaterstadt Kapilavatthu berührt, schickt er einen der Gläubigen aus: „Gehe hin, Mahânâma, und suche in Kapilavatthu eine Wohnstätte aus, in der ich heute für eine Nacht Unterkommen finden kann" (Anguttara Nik. vol. I fol. jhau). Derartige Zeugnisse finden sich nur ganz vereinzelt.

gethan hat, weilt doch dem Dorf so nahe, dass er dasselbe auf seinem Almosengang erreichen kann[1]). In der Hand die Schale, in welche die dargereichte Speise ihm gethan wird, soll er von Haus zu Haus gehen, gleichviel ob Gläubige in demselben wohnen oder Ungläubige; nur an den Häusern armer Leute soll er vorübergehen, von welchen der Gemeinde bekannt ist, dass sie den bettelnden Mönchen über Vermögen Speise geben und dann selbst Hunger leiden würden. Mit dem Obergewand umhüllt, den Blick gesenkt, ohne Geräusch und ohne eiliges oder nachlässiges Wesen soll der Mönch in die Häuser eintreten. Er soll nicht zu fern und nicht zu nahe stehen, soll nicht zu lange verweilen und nicht zu schnell fortgehen. Schweigend soll er warten, ob ihm etwas gegeben wird; dann soll er seine Schale hinreichen und ohne der Geberin in das Gesicht zu sehen soll er empfangen, was sie ihm spendet. Dann breitet er sein Obergewand über die Almosenschale und zieht langsam weiter. „Verlassen sie das

[1]) Cullavagga VIII, 6. Zur Veranschaulichung diene die Erzählung im Commentar zum Dhammapada S. 81 fgg. Der heilige Mönch Pâlita kommt mit sechzig begleitenden Brüdern auf seiner Wanderung, als die Regenzeit nahe ist, zu einem grossen Dorf und macht durch dasselbe seinen Almosengang. „Die Leute sahen diese Mönche, die mit rechtem Benehmen geschmückt waren, und gläubigen Sinnes bereiteten sie Sitze für sie, luden sie ein sich zu setzen, bewirtheten sie mit den besten Speisen und fragten sie: 'Ihr Ehrwürdigen, wohin geht euer Weg?' Jene erwiderten: 'Wo wir eine Stätte finden, da gut zu wohnen ist, ihr Gläubigen'. Da erkannten die klugen Leute: 'Die ehrwürdigen Männer suchen eine Wohnung und eine Lagerstätte', und sie sprachen: 'Wollt ihr Ehrwürdigen diese drei Monate hier verweilen, so wollen wir bei dem Glauben unsre Zuflucht nehmen und die Gebote rechtschaffenen Wandels beobachten'. Pâlita nimmt die Einladung an, worauf die Dorfleute im Walde (a. a. O., S. 85 Zeile 13) einen Vihâra in Stand setzen. Von dort aus gehen die Mönche jeden Morgen in das Dorf um Almosen zu sammeln. Als Einer der Mönche erblindet und nicht mehr in das Dorf gehen kann, schicken ihm die Dorfbewohner täglich Speise in den Wald hinaus.

Dorf", sagt ein altes Gedicht[1]), „blicken sie nach Nichts hin. Ohne sich umzuschauen gehen sie einher; darum sind mir werth die Mönche." Wenn der Mönch von dem Bettelgang zurückgekehrt ist, folgt gegen die Mittagsstunde die Mahlzeit, die einzige des ganzen Tages. „Der Mönch," heisst es in der Beichtformel, „welcher zur Unzeit[2]) harte oder weiche Speise zu sich nimmt oder geniesst, ist der Busse schuldig." Die Mahlzeit besteht überwiegend, wie die indische Sitte mit sich bringt, aus Brod und Reis, wozu Wasser getrunken wird. Der Genuss von Fleisch und Fisch ist beschränkt; geistige Getränke sind auf das Strengste untersagt.

Dass ein Mönch allein wohnt ohne andre Brüder in seiner Nähe zu haben, kommt selbst bei denen, welche das Waldleben gewählt haben, nur ausnahmsweise vor. Die Satzungen der Gemeindeordnung sind durchaus darauf berechnet, dass kleine Genossenschaften nahe bei einander lebender Brüder sich zusammenfinden, die von einander wissen, zu den Beichtfeiern sich vereinigen, einander belehren, in Zweifeln und Anfechtungen einander beistehen, in Krankheit einander pflegen und die geistliche Disciplin unter sich handhaben. „Denn also," sagt die alte Beichtformel, „ist die Jüngerschaar des Erhabenen verbunden, dass Einer dem Andern zuredet und Einer den Andern aufrichtet." Insonderheit dem jungen Mönch ist es zur Pflicht gemacht, die Gemeinschaft der älteren und erfahreneren Brüder aufzusuchen, um in den Glaubenslehren sowohl wie in den äussern Ordnungen des Verhaltens bis herab zu den Regeln über das Tragen von Gewand und Almosenschale unterrichtet zu werden. Die ersten fünf Jahre hindurch, die ein Jeder in der Gemeinde zubringt, soll er sich der Leitung und Unter-

---

[1]) Therîgâthâ fol. ñi.

[2]) D. h. zwischen der Mittagsstunde und dem Morgenroth des nächsten Tages.

weisung zweier kundiger Mönche[1]) anvertrauen, welche seit wenigstens zehn Jahren dem Orden angehören. Diese begleitet er auf ihren Wanderungen und Almosengängen; er sorgt für die Reinhaltung ihrer Zellen und bedient sie bei den Mahlzeiten. „Der Lehrer soll den Schüler ansehen wie einen Sohn; der Schüler soll den Lehrer ansehen wie einen Vater. So sollen die Beiden Ehrerbietung, Neigung und Gemeinsamkeit des Lebens unter sich walten lassen, auf dass sie in dieser Lehre und in dieser Ordnung wachsen, zunehmen und sich befestigen mögen“[2]). „Wer im Glauben seine Heimath verlassen hat, wer frisch herzugekommen und jung ist, der halte sich an edle Freunde, an unverdrossene von reinem Wandel. Wer im Glauben seine Heimath verlassen hat, wer frisch herzugekommen und jung ist, ein Mönch, der da verständig ist, weile in der Gemeinde und übe sich in den Ordnungen“[3]).

Von Rangunterschieden gab es im Kreise der Brüder nur die natürlichen Vorrechte und Ansprüche auf Ehrerbietung, die dem höheren Alter — d. h. dem höheren geistlichen Alter, welches vom Empfang der Ordination an gerechnet wurde — zukommen. In den Verhandlungen, die vor der Gemeinde zu führen waren, konnte jeder „einsichtige und geschickte Mönch“ die Initiative ergreifen. Die zahlreichen Gemeindeämter, welche wir erwähnt finden, tragen keinerlei hierarchischen Character; sie beziehen sich überwiegend auf die Fürsorge für äussere Bedürfnisse und auf die Wahrnehmung wirthschaftlicher Obliegenheiten; so gab es einen Verwalter der Lagerstätten, einen Verwalter der Vorrathsräume,

---

[1]) Der Eine derselben wird als Upajjhâya, der Andre als Âcariya bezeichnet (beides Synonyma für „Lehrer“). Ueber das Verhältniss dieser beiden Stellungen s. Davids' und meine Note zu Mahâvagga I, 32.

[2]) Mahâvagga I, 25, 6; 32, 1.

[3]) Theragâthâ fol. kau'.

den Reisvertheiler und den Fruchtvertheiler, den Aufseher der Novizen und ähnliche Aemter mehr. Wie überhaupt zu den meisten Gemeindebeschlüssen Einstimmigkeit erforderlich war, beruhten auch diese Aemter sämmtlich auf einstimmiger Wahl von Seiten der in der Diöcese anwesenden Brüder.

Regelmässige Arbeit welcher Art auch immer war dem Mönchsleben fremd; lag es doch tief in der buddhistischen Auffassung des Sittlichen begründet, dass der erziehende Werth der Arbeit hier nicht erkannt werden konnte. Das ganze Leben und alle Kräfte gehörten geistlichen Uebungen. Schon am frühen Morgen, ehe die Stunde des Almosenganges gekommen war, konnte man in den Räumen der Vihâras, in den Hallen und unter den Bäumen der Klostergärten die gleichförmige, halb singende Recitation der heiligen Sprüche und Reden Buddha's hören. Der Aelteste der anwesenden Brüder trug selbst vor oder forderte einen Andern zum Vortragen auf. Oder es traten auch, als Fragender und als Antwortender, zwei Brüder auf, die der Gemeindeordnung kundig waren, und verhandelten vor der Versammlung über wichtige und schwierige Punkte des mönchischen Rechts und der Ordensregel[1]). Führte dann nach dem Almosengang, nach der Mahlzeit und den auf sie folgenden Stunden der Ruhe der Abend die Brüder wieder zusammen, so sass man noch bis in die Nacht hinein — die Zeit des Schlafes war den Mönchen spärlich bemessen[2]) — redend oder schweigend bei einander. Es kam auch vor, dass Freunde Verabredungen trafen, wie die des Anuruddha und seiner beiden Genossen, welche alle fünf Tage eine ganze Nacht die Lehre vortragend

[1]) In dieser Form der Erörterung, die Mahâvagga II, 15, 6—11 besprochen wird, haben sich z. B. die Verhandlungen des Concils von Vesâlî über die zehn streitigen Punkte der Ordensregel bewegt (S. 350).

[2]) Die regelmässige Zeit des Aufstehens war etwa die der Morgenröthe.

und sich über dieselbe unterredend zusammen wachten[1]). „Wer in der Gemeinde verweilt," lesen wir[2]) „redet nicht Vielerlei und redet nicht von niedrigen Dingen. Er trägt selbst das Wort vor oder ermuntert einen Andern zum Vortrag oder er hält auch das heilige Schweigen nicht gering."

Von den sehr unheiligen Unterbrechungen, welchen das heilige Schweigen insonderheit an den grösseren Mittelpunkten des Ordenslebens ausgesetzt war, an Stellen, wo Hunderte, vielleicht bald gar Tausende von Mönchen aus allen Theilen Indiens zusammenströmten, sprechen die Texte nicht eben mit Vorliebe. Ein alter Vers[3]) sagt mit speciellem Hinblick auf die geistlichen Brüder: „Wie Brahma lebt man allein; wie ein Gott lebt man zu Zweien; wie ein Dorf lebt man zu Dreien; wo mehr sind, ist es ein Lärm und ein Getümmel." Besonders dem letzten Theil dieses Spruches wird, wer in Indien das Treiben eines Volkshaufens oder besser noch eines Haufens zankender und scheltender Fakirs angesehen und namentlich angehört hat, durchaus Recht geben. Manche unter den Jüngern Buddha's zog es denn auch von dem Geräusch der Massen, von den grossen Âramas in der Nähe der Städte fort in die Einsamkeit des Waldes[4]). Dort lebten sie in ihren selbstgebauten Hütten, in kleinen Gemeinden, zu

[1]) Mahâvagga X, 4, 5.

[2]) Anguttara Nikâya vol. III fol. ki.

[3]) Theragâthâ fol. kau'.

[4]) Die vergleichende Schätzung der Einsamkeit und des Lebens mit Andern konnte natürlich nur eine durchaus individuelle sein, und so erscheint sie auch in den heiligen Texten. Bald lesen wir Aeusserungen wie diese: „Entlegene Stätten suche er auf, daselbst zu wohnen; da wandle er, dass er von allen Banden frei werde. Findet er dort nicht den Frieden, dann lebe er in der Gemeinde, seine Seele vor Sünden behütend, wachen Geistes" (Saṃy. N., citirt im Milinda Pañha S. 402). Und dann heisst es wieder: „Wenn er einen weisen Gefährten findet, einen edlen Genossen von rechtem Wandel, dann lebe er mit ihm, alle Anfechtung überwindend, fröhlich und wachen Geistes. Findet er nicht

Zweien oder zu Dreien, oder auch ganz allein und Andern eben nur so nahe, dass sie zur Abhaltung der Beichtfeiern und der sonstigen vorgeschriebenen Capitelsversammlungen einander erreichen konnten. Vielleicht nirgends hat das Wort Buddha's, die ernsten Gedanken vom Leiden alles Irdischen und die grossen, reinen Hoffnungen auf das selige Aufhören der Vergänglichkeit menschliche Herzen so ganz erfüllt, wie unter diesen Einsiedlern in ihren kleinen und stillen Waldgemeinden. „Wann werde ich," sagt einer der geistlichen Dichter[1]), „in Bergesgrotten allein weilen ohne Gefährten, in allem Dasein die Unbeständigkeit schauend? Wann wird Solches mir zu Theil werden? Wann werde ich, ein Weiser im Fetzengewande, im gelben Kleide, nichts mein nennend und ohne Trachten, ablassend von Liebe und Hass, von Verblendung ablassend, froh im Walde weilen? Wann werde ich, schauend die Unbeständigkeit meines Leibes, der ein Nest von Mord und Krankheit ist, den Alter und Tod bedrängen, frei von Furcht, einsam im Walde weilen? Wann wird Solches mir zu Theil werden?" „Die weiten, herzerfreuenden Gefilde, von Kareri-Wäldern bekränzt, die lieblichen, da Elephanten ihre Stimme erheben, die Felsen machen mich fröhlich. Wo der Regen rauscht, die lieblichen Stätten, die Berge, wo Weise wandeln, wo Pfauenruf ertönt, die Felsen machen mich fröhlich. Dort ist gut sein für mich, den Freund der Versenkung, der dem Heil entgegenringt. Dort ist gut sein für mich, den Mönch, der nach dem wahren Gut trachtet, der dem Heil entgegenringt"[2]). Nicht an vielen Orten der Erde mögen die Freuden beschaulicher Einsamkeit

---

einen weisen Gefährten, einen edlen Genossen von rechtem Wandel, dann ziehe er allein hin, wie der König, der sein bezwungenes Reich verlässt, dem Elephanten gleich im Walde (Dhammap. 328 fg.).

[1]) Theragâthâ fol. gau.

[2]) Theragâthâ fol. go.

je so vollauf genossen worden sein, wie dort in den Wäldern am Ganges und am Fusse des Himalaya unter den gelbgewandigen Mönchen von der Gemeinde Buddha's.

Der Cultus.

Zweimal im Monat, zur Zeit des Vollmondes und des Neumondes kommen die Mönche eines jeden Districts, wo sie auch sich aufhalten mögen, zusammen, um den Fasttag[1]) zu begehen.

Die Feier des Fasttages ist die vornehmste und fast die einzige Feier des altbuddhistischen Cultus, wenn überhaupt das Wort Cultus für diese einfachsten und schmucklosesten Aeusserungen des religiösen Gemeinschaftslebens am Platze ist. Für einen Glauben, der als die einzige Stätte, in welcher die Entscheidungen über Seligkeit und Verderben sich vollziehen, des Menschen eignes Herz erkennt, kann, was die Lippe spricht und was die Hand thut, einen Werth nur haben, sofern es ein Begleitendes, ein Symbol jenem innern Geschehen gegenüber ist. Und vor Allem in den ersten Zeiten der jungen buddhistischen Gemeinschaft musste eben der Gegensatz gegen den alten Glauben mit seinem Ceremonienthum, mit seinen Thieropfern und Somaopfern, mit seinen Heerschaaren singender und murmelnder Priester besonders scharf empfunden werden und dahin führen, dass man das Innerliche des eignen Glaubens von allem Beiwerk rein zu halten um so ernstlicher bedacht war. Wir müssen uns zudem gegenwärtig halten, dass dem Buddhismus ein Mysterium wie etwa jenes, aus welchem der altchristliche Cultus sein Leben

[1]) Die Bezeichnung dieses Tages als Fasttag beruht auf den alten Gebräuchen des vedischen Cultus. Um ein wirkliches Fasten handelte es sich für die buddhistische Gemeinde nicht.

schöpfte, fremd war: die Anschauung, dass das göttliche Haupt der Gemeinde nicht abwesend ist von den Seinen, sondern dass er als ihr Herr und König wirksam in ihrer Mitte weilt, so dass aller Cultus nichts Andres ist, als der Ausdruck dieser fortwährenden lebendigen Gemeinschaft. Buddha aber ist in das Nirvâna eingegangen; wollten seine Gläubigen zu ihm rufen, er könnte sie nicht hören. Darum ist der Buddhismus eine Religion ohne Gebet. Die Predigt von Buddha's Lehre, die Uebung der geistlichen Versenkungen, in welchen man ein so machtvolles Vehikel des religiösen Strebens zu besitzen meinte, durchzogen das ganze Leben der Brüder, aber sie fanden keinen Ausdruck in den Formen eines regelmässig geordneten Cultus; für diesen blieb eben in jener nur in einer Mönchsgemeinde denkbaren Alleinherrschaft des religiösen Gedankens über jedes Wort, das der Gläubige spricht, und über jeden Schritt, den er thut, wenig Raum.

Unter den Handlungen dieses Quasicultus steht, wie erwähnt, die am „Fasttage" vollzogene Beichtfeier allen übrigen voran, gewissermassen die Controle, ob die Pflichten geistlichen Lebens von allen Brüdern getreu und genau gehalten worden sind. Diese Beichtversammlungen vor Allem bringen die Zusammengehörigkeit der Gemeindeglieder zum lebendigen Ausdruck.

Der Aelteste unter den Mönchen eines jeden Districts sagt die Feier an, und am Abend des Fasttages versammeln sich dann in dem dazu erwählten Vihâra oder welcher Ort sonst, sei es ein Gebäude oder eine Berghöhle, von der Gemeinde ausersehen ist, alle Brüder, die innerhalb der Grenzen der Diöcese verweilen. Keiner darf fehlen. Nur im Fall des Wahnsinns kann ein Dispens ertheilt werden, und kranken Brüdern steht es frei, fern zu bleiben, wenn sie durch einen Genossen die Erklärung ihrer Reinheit von den in der Beichtfeier bezeichneten Vergehen an die versammelte Gemeinde gelangen lassen. Ist Niemand da, diese Erklärung zu über-

mitteln, so soll man den Kranken auf seinem Stuhl oder auf seinem Bett zur Versammlung hintragen, oder wenn dies nicht ohne Gefahr für ihn geschehen kann, soll die Gemeinde an seinem Bett zur Feier zusammentreten. Unter keinen Umständen aber ist es zulässig in unvollzähliger Versammlung den heiligen Act zu verrichten.

Beim Schein einer Fackel nehmen in dem Versammlungsraum die Mönche auf den für sie bereiteten niedrigen Sitzen Platz. Kein Laie, kein Novize, keine Nonne darf zugegen sein, denn die Ordensregel, welche jetzt in Gestalt einer Beichtformel vorgetragen werden soll, gilt als ein geheimer Besitz der Mönche allein[1]). Diese Beichtformel, die Liturgie Pâtimokkha („Entlastung"), trägt nun der Aelteste unter den Brüdern oder wer sonst kundig und geschickt dazu ist, mit lauter Stimme vor.

---

[1]) „Der Mönch, welcher einer nicht ordinirten Person wörtlich den Dhamma mittheilt, ist der Busse schuldig" (Pâcittiya 4). Ich glaube, allerdings nicht in Uebereinstimmung mit dem alten Commentar zu dieser Stelle, dass unter dem Dhamma hier die Satzungen der Beichtformel Pâtimokkha zu verstehen sind. Man kann unmöglich annehmen, dass ein Mönch, welcher, wie z. B. Mahinda vor dem ceylonesischen König, Sprüche oder Lehrreden Buddha's vortrug, sich damit eines Vergehens schuldig machte. Gab es doch sogar unter den Laien selbst „Prediger des Dhamma" (dhammakathika), als deren Erster in einem der heiligen Texte Citta namhaft gemacht wird (Anguttara Nikâya vol. I, nahe dem Anfang); und ebenso wird im Vinaya der Fall besprochen, dass ein Laie die Mönche zu sich ruft, um ihnen eine Rede Buddha's, deren er kundig ist und deren Kenntniss verloren zu gehen droht, mitzutheilen (Mahâvagga III, 5, 9). — Ueber den Character des Pâtimokkha als einer Geheimlehre vergleiche man noch Milinda Pañha S. 190 fg. Hierauf beruht es auch, wenn die Tradition einen Mann wie den jungen Moggaliputta, der als Muster eines schnell auffassenden Schülers hingestellt wird, doch während der vier Jahre seines Novizenthums nur die Sammlungen der Suttas und des Abhidhamma lernen lässt; der Vinaya war ein Arcanum, das ihm erst nach seiner Ordination zugänglich wurde (Vinaya Piṭaka vol. III p. 299).

„Es höre mich, ihr Ehrwürdigen,“ spricht er, „die Gemeinde. Heute ist Fasttag, der funfzehnte des Halbmonats. Wenn die Gemeinde bereit ist, möge die Gemeinde Fasttag halten und die Beichtformel vortragen lassen. Was muss die Gemeinde zuvor thun? Sprecht die Erklärung der Reinheit aus, ihr Ehrwürdigen[1]). Ich will die Beichtformel vortragen.“

Die anwesende Gemeinde antwortet: „Wir alle, die wir hier sind, hören und bedenken dieselbe wohl.“

„Wer ein Vergehen begangen hat,“ fährt der Vortragende fort, „möge es bekennen. Wo kein Vergehen ist, möge er schweigen. Aus eurem Schweigen werde ich abnehmen, dass ihr Ehrwürdigen rein seid. Wie ein einzelner Mensch, an den eine Frage gerichtet ist, antworten soll, so ist es bei einer solchen Versammlung, wenn die Frage dreimal gestellt worden ist. Ein Mönch, der auf dreimalige Frage ein Vergehen, das er begangen hat und dessen er sich erinnert, nicht bekennt, ist einer wissentlichen Lüge schuldig. Wissentliche Lüge aber, ihr Ehrwürdigen, bringt Zerstörung[2]); so hat der Erhabene gesagt. Deshalb soll ein Mönch, der etwas begangen hat, sich dessen erinnert und danach trachtet, davon rein zu werden, sein Vergehen bekennen. Denn was er bekennt, wird ihm leicht sein.“

Nun beginnt die Aufzählung der zu beichtenden Vergehen. Die schwersten stehen voran, jene selben vier Sünden, vor denen schon bei der Ordination jeder neu eintretende Bruder gewarnt wird, denn wer sie begeht, kann nicht länger der Gemeinde angehören (S. 358). „Wenn ein Mönch“, hebt der Vortragende an, „der die Uebungen und die Gemeinschaft der Mönche auf sich genommen hat, ohne sich von diesen

[1]) D. h. die Erklärung im Namen der wegen Krankheit nicht erschienenen Brüder, dass sie keines der in der Beichtformel bezeichneten Vergehen begangen haben (S. 378)

[2]) D. h. sie verhindert die Erlangung der Heiligung.

Uebungen loszusagen[1]) und ohne seine Schwäche zu bekennen mit irgend einem Wesen bis herab zu einem Thier geschlechtlichen Umgang pflegt, so bedeutet dies eine Niederlage (wider das Böse) und Ausschluss aus der Gemeinde." Aehnliche Sätze handeln von den drei andern schwersten Sünden, von Diebstahl, Mord und der fälschlichen Anmassung geistlicher Vollkommenheiten. Am Schluss dieser Aufzählung der Vergehen, welche „eine Niederlage und Ausschluss aus der Gemeinde" mit sich bringen, wendet sich der Vortragende an die anwesenden Brüder mit der dreimal wiederholten Frage: „Hier frage ich nun die Ehrwürdigen: Seid ihr von diesen Vergehen rein? Und zum zweiten Mal frage ich: Seid ihr rein? Zum dritten Mal frage ich: Seid ihr rein?" Und wenn Alles schweigt[2]) —: „Rein sind hiervon die Ehrwürdigen, darum schweigen sie; also nehme ich dies an."

---

[1]) D. h. aus der Gemeinde auszutreten.

[2]) Die Fassung der Formel zeigt zweifellos, dass nach der ursprünglichen Intention an dieser Stelle, wer sich eines Vergehens schuldig fühlte, dasselbe vor der Gemeinde zu bekennen hatte. Die jüngeren Texte (Khandhaka) geben Vorschriften, welche von dieser Auffassung abweichen. In die Beichtfeier darf Niemand eine ungesühnte Schuld hineinnehmen. Er hat vorher zu bekennen und wo eine Busse ihn trifft, zu büssen. Auch wenn er sich erst während der Feier eines Vergehens erinnert, hat er nicht etwa die Frage des Vortragenden zu beantworten, sondern er hat sich von seiner Schuld gewissermassen vorläufig für die Dauer der Feier zn befreien, indem er zu seinem Nachbar spricht: „Ich habe, Freund, das und das Vergehen begangen; wenn ich von hier aufgestanden bin, werde ich mich von demselben reinigen." Wer von einem fremden Vergehen wusste, hatte den Schuldigen vor der Beichtfeier zur Busse anzuhalten oder durch seinen Einspruch für denselben „die Beichtfeier zu inhibiren", bis er seiner Pflicht nachgekommen war. Man erkennt in diesem Satze: „Niemand, auf dem ein Vergehen liegt, darf die Feier des Fasttages halten" (Mahâvagga II, 27; vgl. Cullavagga IX, 2) deutlich die scrupulösere Auffassung einer späteren Zeit gegenüber der alten Institution, welche die Feier des Fasttages recht eigentlich für die, welche mit einer Schuld belastet waren, geschaffen hatte.

Die Aufzählung wendet sich dann zu den geringeren Vergehen, zu denen, bei welchen die Gemeinde eine zeitweise Degradation verhängt, und zu denen, welche ohne einen Gemeindeact durch das blosse Bekenntniss des Schuldigen gesühnt werden. Beispielsweise heisst es:

„Welcher Mönch sich dazu erniedrigt, mit verderbten Gedanken ein Weib körperlich zu berühren, indem er ihre Hand fasst oder ihr Haar fasst oder den einen oder den andern Theil ihres Körpers berührt, über den verhängt die Gemeinde Degradation."

„Welcher Mönch in einem der Gemeinde gehörigen Hause sich wissentlich seinen Sitz also bereitet, dass er dadurch einen früher gekommenen Mönch belästigt, und bei sich spricht: „Wem es zu eng wird, der mag hinausgehen," indem dabei eben dies seine Absicht ist und nichts Andres: der ist der Busse schuldig."

„Welcher Mönch einen Mönch in Zorn und Feindschaft aus einem der Gemeinde gehörigen Hause hinausstösst oder hinausstossen lässt, der ist der Busse schuldig."

In dieser Weise werden in mehr als zweihundert ziemlich regellos zusammengestellten Paragraphen die Verbote aufgeführt, welche das tägliche Leben der Mönche, ihr Wohnen, Essen und Trinken, die Kleidung, ihren Verkehr unter einander und mit Nonnen und Laien betreffen. Auch das Aeusserlichste und Geringfügigste findet seine Stelle; für die peinliche Gesetzlichkeit, die hier aus jedem Worte spricht, giebt es nichts Nebensächliches. Wohl mag man darin, dass die buddhistische Gemeinde ihrer vornehmsten liturgischen Schöpfung keine andre Form zu verleihen gewusst hat, als die einer Paragraphensammlung mönchischer Verhaltungsregeln, einen Zug der Unfreiheit erkennen; von Flachheit oder von Kleinlichkeit wird hier nur reden, wem der ernste und ängstliche Gehorsam gegen das Gebot auch in den geringsten Dingen flach und klein erscheint.

Neben den halbmonatlichen Beichttagen ist hier noch der jährlich wiederkehrenden einfachen und schönen Feier zu gedenken, die den Namen Einladung (Pavâraṇâ) führt. Wenn die drei Monate der Regenzeit vergangen sind, vereinen sich, ehe das Wandern beginnt, in jeder Diöcese die Brüder, welche diese Zeit in gemeinsamer Zurückgezogenheit verbracht haben — meistens sind es näher unter einander verbundene Freunde —, in einer feierlichen Zusammenkunft, in welcher Jeder, vom Aeltesten bis zum Jüngsten, in ehrfurchtsvoller Haltung am Boden sitzend, die gefalteten Hände erhebend, seine geistlichen Brüder bittet, wenn er in dieser Zeit eine Schuld begangen hat, sie ihm zu nennen. „Ich lade, ihr Ehrwürdigen," heisst es dann, „die Gemeinde ein: wenn ihr etwas von mir gesehen habt, oder gehört habt, oder einen Verdacht gegen mich habt, habt Erbarmen mit mir, ihr Ehrwürdigen, und redet. Wenn ich es einsehe, will ich es sühnen[1]".

Mit diesen wenigen feierlichen Acten ist der enge Kreis dessen, was bei den Jüngern Buddha's die Stelle regelmässiger, gemeinschaftlicher Cultushandlungen vertritt, beschrieben. Man sieht, dieser Cultus, wenn man ihn so nennen will, führt nur bis in den Vorhof des religiösen Lebens; er hat es allein damit zu thun, dass unter den Mönchen die äussere Correctheit geziemenden Verhaltens und Handelns bewahrt bleibe. Was darüber hinausgeht, die Pflege lehrhafter Erbauung und frommer Versenkung, bleibt dem freien Thun

[1]) Nach der ursprünglichen Sitte sagte dann selbstverständlich Jeder, was er auf diese Frage zu sagen hatte, und wo Zweifel bestanden, wurden dieselben vor der Gemeinde erörtert. Die Khandhaka-Texte vertreten hier, genau wie wir es oben (S. 381 A. 2) bei der Beichtfeier gefunden haben, offenbar den Standpunkt einer späteren Zeit. Niemand, heisst es jetzt, der mit einer Schuld belastet ist, darf an der Feier der „Einladung" Theil nehmen; was Jeder dem Andern vorzuwerfen hat, muss vor derselben zum Austrag gebracht werden (Mah. IV, 6; 16).

des einzelnen Bruders, des einzelnen Kreises von Brüdern überlassen.

Es sei hier noch bemerkt, dass wenigstens die ersten Anfänge eines anders gearteten, von dem Besprochenen in scharfer Verschiedenheit sich sondernden Cultus bis in die Zeiten, mit welchen unsre Darstellung es zu thun hat, zurückreichen: die Anfänge der an heilige Stätten und an Reliquien Buddha's geknüpften Verehrung. Vier Stätten, heisst es[1]), sind es werth, dass gläubige, edle Jünglinge sie sehen und dass ihr Herz an ihnen bewegt werde: der Ort, wo der heilige Buddha geboren ist; der Ort, wo er die höchste Erleuchtung errungen hat[2]); der Ort, wo er das Rad der Lehre in Bewegung gesetzt hat; der Ort, wo er, von allem Irdischen gelöst, in das vollkommene Nirvâna eingegangen ist. Zu diesen Orten mögen Mönche und Nonnen, Laienbrüder und Laienschwestern ziehen. „Denn wer, o Ânanda, auf der Pilgerfahrt zu solchen heiligen Orten im Glauben stirbt, wird, wenn sein Leib zerbricht, jenseits des Todes, den guten Weg wandeln und in der Himmelswelt wiedergeboren werden."

Die Sorge für die Reliquien Buddha's und das Einrichten von Festlichkeiten zu ihren Ehren fällt ausschliesslich der Frömmigkeit gläubiger Laien anheim. „Wie sollen wir," fragt Ânanda den Meister, als dessen Ende naht[3]) „mit dem Leibe

---

[1]) Mahâparinibbâna Sutta p. 51.

[2]) Schon einer der zum heiligen Kanon gehörigen Texte deutet auf Feste hin, die an dem „Baum der Erkenntniss" gefeiert werden. „Am grossen Baum der Erkenntniss des Buddha Padumuttara wurde ein Fest gefeiert. Da nahm ich vielerlei Gefässe und spendete wohlriechendes Wasser. Als der Erkenntnissbaum gebadet werden sollte, brach ein grosser Regen los u. s. w." — „An dem hochheiligen Fusse des Erkenntnissbaumes des Buddha Padumuttara pflanzte ich fröhlich, fröhlichen Geistes eine Fahne auf." (Apadâna fol. ghi', ghi' des Phayre MS.)

[3]) Mahâp. S. 51 fg. Vgl. Milinda Pañha S. 177 fg. Es ist bemerkenswerth, dass, wie nach dieser Stelle die Sorge für Buddha's

des Vollendeten verfahren?" „Lasst euch, Ânanda, die Ehren für den Leib des Vollendeten nicht kümmern. Trachtet ihr vielmehr, Ânanda, nach der Heiligung; seid auf die Heiligung bedacht; lebt in der Heiligung ohne Wandel, in heiligem Eifer, nach der Vollendung trachtend. Es sind, Ânanda, weise Männer unter den Adligen, den Brahmanen und den Bürgern, welche an den Vollendeten glauben; die werden dem Leib des Vollendeten die Ehren erweisen." So werden denn nach Buddha's Tode seine Reliquien an eine Reihe von Fürsten und Adligen vertheilt, von denen Jeder „einen Stûpa (Reliquienmonument) erbaut und ein Fest einrichtet" — Feste, bei denen grossartige Blumenspenden, Waschungen und Illuminationen die Hauptrolle zu spielen pflegen. Die Mönchsgemeinde als solche hat mit dieser pomphaften Verehrung nichts zu schaffen; die alten Gemeindeordnungen gedenken derselben mit keinem Wort.

Die Gemeinde der Nonnen.

Die Stellung der Frauen zu Buddha's Lehre haben wir schon an einer früheren Stelle (S. 167 fg.) zu schildern unternommen. Wir sahen, mit wie entschiedener Antipathie die Jünger Buddha's dem weiblichen Geschlecht gegenüberstanden und wie den Frauen der Eintritt in den Orden nur ungern und unter Bedingungen, welche ihre vollständigste Unterordnung den Mönchen gegenüber einschlossen, gewährt worden ist. Auch das weltliche Recht der Inder hielt die Frauen ihr Leben lang in gänzlicher Abhängigkeit. „In der Kindheit,"

Leiche den Jüngern nicht zukommen soll, so die Vinaya-Texte überhaupt von den letzten Ehren für gestorbene Mönche schweigen. Für die Verbrennung derselben Sorge zu tragen fiel wohl in der Regel den Laiengläubigen zu (s. z. B. Hardy, Manual, zweite Auflage p. 326).

sagt ein vielgenannter Spruch im Gesetzbuch des Manu, „sei sie dem Willen des Vaters unterthan; im jugendlichen Alter dem Willen des Mannes, der sie heimgeführt hat; dem der Söhne, wenn ihr Gatte gestorben ist; nicht darf ein Weib Unabhängigkeit geniessen.“ Die Regeln, welche die buddhistische Gemeindeordnung für das geistliche Leben der Nonnen aufstellt, könnten für eine Ergänzung zu diesem Satz des Manu gelten: wie die Gattin der Vormundschaft des Gatten, die Mutter der Vormundschaft der Söhne, so ist der Nonnenorden[1]) der Vormundschaft des Mönchsordens untergeben.

Gewissermassen das Grundgesetz für die Gemeinde der Nonnen ist in den „acht hohen Ordnungen“ enthalten, welche Buddha der ersten Nonne bei ihrer Ordination auferlegt haben soll[2]).

„Eine Nonne,“ so lauten diese Sätze, „wenn sie auch seit hundert Jahren ordinirt ist, muss vor jedem Mönch, wenn er auch erst an diesem Tage ordinirt ist, die ehrfurchtsvolle Begrüssung vollziehen, vor ihm aufstehen, die gefalteten Hände erheben, ihn nach Gebühr ehren. Diese Ordnung soll sie achten, heilig halten, bewahren, ehren und ihr Leben lang nicht übertreten.

---

[1]) Die Nonnen bilden für sich eine eigene Gemeinde (Bhikkhunîsangha), welche der Mönchsgemeinde (Bhikkhusangha) bei- oder vielmehr untergeordnet ist. Die zwei Gemeinden werden zusammen als „die beiderseitige Gemeinde“ (ubhatosangha) benannt. Die „beiderseitige Gemeinde“ aber stellt keinen eignen, einheitlichen Organismus dar; die Bezeichnung ist nur ein Collectivausdruck, der so viel heisst wie „die Mönchsgemeinde und die Nonnengemeinde.“ Nirgends tritt die beiderseitige Gemeinde gemeinschaftlich handelnd auf. Wenn ein Laie der beiderseitigen Gemeinde Gewänder schenkt, bekommen nicht etwa alle Glieder, Mönche und Nonnen, den gleichen Theil, sondern die eine Hälfte gehört der Mönchsgemeinde, die andre der Nonnengemeinde. „Wenn auch viele Mönche da sind und nur eine Nonne, bekommt sie doch die Hälfte.“ (Mahâvagga VIII, 32.)

[2]) Cullavagga X, 1, 4.

„Eine Nonne darf in keinem District, in welchem nicht Mönche weilen, die Regenzeit zubringen. Auch diese Ordnung soll sie achten, heilig halten u. s. w.

„Halbmonatlich haben die Nonnen sich an die Mönchsgemeinde um zweier Dinge willen zu wenden: sie haben wegen der Beichtfeier anzufragen[1]) und die Mönche um Predigt (des heiligen Wortes) anzugehen. Auch diese Ordnung u. s. w.

„Nach beendeter Regenzeit haben die Nonnen an die beiderseitige Gemeinde die dreifache Einladung zu richten[2]): (sie der Schuld zu zeihen) wenn man etwas gesehen hat oder gehört hat oder einen Verdacht gegen sie hat. Auch diese Ordnung u. s. w.

„Eine Nonne, die ein schweres Vergehen begangen hat, muss der beiderseitigen Gemeinde gegenüber einer halbmonatlichen Bussdisciplin sich unterwerfen. Auch diese Ordnung u. s. w.

„Die Ordination ist von der beiderseitigen Gemeinde erst dann nachzusuchen, wenn die Candidatin während einer zweijährigen Vorbereitungszeit in den sechs Ordnungen[3]) gelebt hat. Auch diese Ordnung u. s. w.

„Unter keinen Umständen darf eine Nonne einen Mönch schmähen oder schelten. Auch diese Ordnung u. s. w.

„Von heute an ist den Nonnen der Pfad der Rede den

---

[1]) Die Nonnen haben die halbmonatliche Beichtfeier mit einer den speciellen Verhältnissen des Nonnenordens entsprechend erweiterten Beichtliturgie zu halten. Den Mönchen liegt es ob, ihnen über diese Feier sowie über die Sühnung der etwa vorgekommenen Vergehen Anweisung zu ertheilen (Cullavagga X, 6).

[2]) Nachdem die Nonnen die Feier der Einladung (s. oben S. 383) unter sich vollzogen haben, senden sie am folgenden Tage eine Botin an die Mönche, welche denselben im Namen der Nonnengemeinde die Einladung überbringt, ein gesehenes oder gehörtes oder vermuthetes Vergehen der Nonnen ihnen zu nennen. Eine entsprechende Einladung der Mönche an die Nonnen erfolgt nicht (a. a. O. X, 19).

[3]) S. unten S. 388 A. 2.

Mönchen gegenüber verschlossen. Nicht aber ist den Mönchen der Pfad der Rede den Nonnen gegenüber verschlossen[1]). Auch diese Ordnung u. s. w."

Die acht „hohen Ordnungen" kennzeichnen deutlich genug die Unterordnung, in welcher die Nonnengemeinde den Mönchen gegenüber gehalten ist. Kein wichtigerer Act des Gemeinderechts kann von den Nonnen vollzogen werden, welcher nicht der Bestätigung durch das Capitel der Mönche unterbreitet werden müsste. Hat ein Mädchen oder eine Frau, welche die Weihen zu erlangen wünscht, durch eine Vorbereitungszeit von zwei Jahren das Gelübde der „sechs Ordnungen"[2]) erfüllt und die Ordination von der Nonnengemeinde erhalten, gilt sie doch nur für „einseitig ordinirt" und für nicht vollberechtigt, so lange sie sich nicht dem Capitel der Mönche vorgestellt hat und vor diesem der vollständige Ordinationsact wiederholt worden ist. Ebenso unterliegen Beichtfeier und Einladungsfeier des Nonnenordens, die Abbüssung von Vergehungen und die Beilegung von Differenzen aller Art der Controle und zum Theil der Bestätigung durch die Mönchsgemeinde. Halbmonatlich begeben sich die Nonnen zu dem Mönch, der durch den Beschluss der Brüderschaft ihnen bezeichnet ist, um die geistliche Unterweisung und Ermahnung desselben in Empfang zu nehmen. In Gegenwart eines andern

---

[1]) Dass die Nonne zum Mönch überhaupt nicht reden darf, kann nicht der Sinn dieser Bestimmung sein. Es ist wohl gemeint, dass die Nonne den Mönch nicht wegen eines Vergehens in Anspruch nehmen, ihn zur Sühnung eines solchen anhalten, eventuell gegen seine Theilnahme an der Beichtfeier und Einladungsfeier Einspruch erheben darf (vgl. Cull. X, 20).

[2]) Sie hat nämlich zu geloben: „Der Tödtung lebender Wesen mich zu enthalten nehme ich für zwei Jahre das unverbrüchliche Gelübde auf mich" — ebenso gelobt sie dann, nicht zu stehlen, keine Unkeuschheit zu begehen, nicht zu lügen, keine geistigen Getränke zu geniessen und keine Mahlzeit zur Unzeit (d. h. zwischen Mittag und dem Anbruch des nächsten Morgens) einzunehmen.

Bruders erwartet jener Mönch sitzend die Nonnen, und wenn sie erschienen sind, sich zur Erde geneigt und sich vor ihm niedergelassen haben, spricht er zu ihnen von den acht hohen Ordnungen und trägt predigend oder in Frage und Antwort ihnen vor, was sonst er von den Lehren und Ordnungen Buddha's für dienlich hält[1]).

Dass im Uebrigen zwischen Mönchen und Nonnen strenge Scheidung obwaltete, versteht sich von selbst. Auch der Mönch, welcher den Nonnen zu predigen hatte, durfte nicht das Nonnenhaus betreten, ausser wenn eine der Schwestern krank lag und seines Zuspruchs bedurfte. Mit einer Nonne zusammen einen Weg zu machen, dasselbe Schiff mit ihr zu besteigen, oder allein und ohne Zeugen mit ihr zusammen zu sitzen, war den Mönchen streng untersagt. Das tägliche Leben, die religiösen Uebungen der Nonnen waren von denen der Mönche nicht wesentlich unterschieden, nur dass die Einsamkeit, in welcher Jene eine so reiche Quelle geistlicher Freuden fanden, den Nonnen wenn auch nicht versagt so doch für sie beschränkt war und sein musste: in Waldeinsiedeleien zu leben war ihnen verboten; sie schlugen vielmehr innerhalb der Mauern des Dorfes oder der Stadt in Hütten oder Nonnenhäusern ihre Wohnung auf, zu Zweien oder in grösserer Zahl, denn für sich allein durfte eine Schwester nicht leben. Von dort aus machten sie ihre Almosengänge und traten sie auch die grösseren Wanderungen an, welche bei ihnen so gut wie bei den Mönchen für ein nothwendiges Element des Asketenlebens galten. An Zahl standen sie hinter den Mönchen

[1]) Dass diese Predigten nicht die eigentliche schulmässige Tradition der heiligen Texte innerhalb des Nonnenordens darstellen und die letztere vielmehr durch Nonnenlehrerinnen beschafft ward, folgt aus der Natur der Sache und wird z. B. durch die Angaben im 18. Capitel des Dîpavaṃsa bestätigt. Cullavagga X, 8 widerspricht recht verstanden dem nicht.

offenbar weit zurück[1]), und so muss es auch bezweifelt werden, dass jemals eine für das Ganze der buddhistischen Gemeinschaft fühlbare Bedeutung den geistlichen Schwestern beigewohnt hat. Die Gedanken und Lebensformen des Buddhismus waren nun einmal von Männern und für Männer gedacht und geordnet worden.

Der geistliche Orden und die Laienwelt.

Die Gemeinde Buddha's ist eine Gemeinde von Mönchen und Nonnen. „Eng bedrängt,“ heisst es, „ist das Leben im Hause, eine Stätte der Unreinheit; Freiheit ist im Verlassen des Hauses.“ Wer diese Freiheit nicht erwerben gekonnt oder gewollt, ist kein Glied der Gemeinde. Aber es lag in der Natur der Sache, ja die äussere Existenz der Gemeinde hing daran, dass regelmässige Beziehungen zwischen ihr und den weltlichen Kreisen, welche den Interessen des Ordens günstig gestimmt waren, unterhalten wurden. Ohne eine Laienschaft, welche sich zum Glauben an Buddha und Buddha's Wort bekannte und diesen Glauben in frommen Werken, vor Allem in Werken hülfsbereiter Wohlthätigkeit bewies, konnte ein Orden von Bettlern und Bettlerinnen nicht gedacht werden und wäre die religiöse Bewegung des Buddhismus von der Berührung mit dem breiten Boden des Volkslebens abgeschnitten gewesen. So lässt, wie wir gezeigt haben, die Tradition, gewiss mit Recht, von Anfang an sich um Buddha

---

[1]) Eine Vorstellung hiervon geben z. B. die Angaben des Dîpavaṃsa (7, 1) über die Zahl der Mönche und der Nonnen, welche einer grossen von Asoka veranstalteten Feier beigewohnt haben. Wenn die Zahlen auch an sich masslos übertrieben sind, werfen sie doch auf das Verhältniss der beiden Seiten ein gewisses Licht. Die Chronik spricht von 800 Millionen Mönchen und von nur 96000 Nonnen.

nicht allein Mönche und Nonnen, sondern auch „Verehrer“ (upâsaka) und „Verehrerinnen“ (upâsikâ) sammeln, die im weltlichen Stande verbleibend bei Buddha, bei der Lehre und bei der Gemeinde „ihre Zuflucht nehmen“ und in Wort und That dieser heiligen Dreiheit ihre Verehrung beweisen[1]).

Während aber für die Mönchsgemeinde von Anfang an eine in die festen Formen geistlichen Rechts gekleidete Organisation ausgebildet worden ist, wurde für die Quasigemeinde der Laienbrüder und Laienschwestern zu Schöpfungen analoger Art kein Versuch gemacht. Gewisse Gewohnheiten des geistlichen Lebens und der praktischen Thätigkeit mussten sich selbstverständlich auch hier bilden; bestimmte Satzungen haben nicht eingegriffen. Es gab nicht einmal eine scharf gezogene Grenze zwischen den Laien, welche als Anhänger der Buddhagemeinde gelten durften, und denen, welche derselben fern standen; der Eintritt in den Kreis der „Verehrer“ war an keine Qualification gebunden und erfolgte zwar regelmässig in einer von der Gewohnheit fixirten, nicht aber in einer rechtlich feststehenden Form[2]), indem nämlich der Eintretende in Gegenwart eines Mönches, sei es für sich allein, sei es mit Weib und Kind und seinen Leuten bei Buddha, bei der Lehre und bei der Gemeinde der Jünger seine Zuflucht zu nehmen erklärte. So war denn auch von Seiten der

[1]) S. oben S. 164.

[2]) Wer mit der in den Vinaya-Texten herrschenden Darstellungsweise vertraut ist, wird den Schluss gelten lassen, dass, wenn die Form für den Eintritt eines Upâsaka als eine rechtlich feststehende angesehen worden wäre, sich auch eine Erzählung über die Einführung dieser Form durch eine Verordnung Buddha's finden müsste. In Wahrheit ist der ein Upâsaka, welcher sich als solchen thatsächlich beweist. So kann es nicht befremden, wenn gelegentlich Leute, welche Mönchen Ehre erweisen und ihnen eine Mahlzeit bereiten, von diesen als Upâsakas angeredet werden, obgleich sie erst nachher die Erklärung ihrer Zufluchtnahme abgeben (Dhp. Atth. p. 81). Vgl. auch oben S. 164 A. 2.

Gemeinde den Laienjüngern wohl die Beobachtung gewisser Gebote der Enthaltsamkeit und Rechtschaffenheit anempfohlen[1]), aber weder wurde von ihnen die Ablegung eines förmlichen Gelübdes verlangt, noch wachte die Gemeinde, in welcher Form auch immer, über der thatsächlichen Erfüllung jener Pflichten. Eine formelle Ausschliessung ungläubiger, unwürdiger oder anstössig lebender Laienjünger gab es nicht und konnte es consequenterweise nicht geben. Das einzige in den Gemeindeordnungen vorgeschriebene Verfahren gegen Laien, welche Grund zur Klage gegeben hatten, zeigt deutlich, wie wenig auf dies Verhältniss die Begriffe von Aufnahme und Ausstossung angewandt worden sind: die Gemeinde konnte nämlich beschliessen, vor einem solchen Laien „den Almosentopf umzuwenden (d. h. keine Gaben von ihm anzunehmen) und die Gemeinschaft des Mahles ihm zu versagen“[2]); gieng er dann in sich und versöhnte er die Gemeinde, so wurde

---

[1]) Gewisse kaufmännische Betriebe galten als unstatthaft für einen Laienjünger, so der Handel mit Waffen, mit geistigen Getränken, mit Gift (Anguttara Nikâya vol. II fol. caṃ). — Als Gegenstück der von den Mönchen gehaltenen Beichtfeier am Fasttage wird auch den Laien die Abhaltung einer „achtfachen Fastenfeier“ empfohlen: die Enthaltung vom Tödten lebender Wesen, von der Aneignung fremden Eigenthums, von Lügen, von dem Genuss geistiger Getränke, von Unkeuschheit, von Speisegenuss nach der Mittagszeit, von Wohlgerüchen und Kränzen, und das Schlafen auf niedrigem, hartem Lager oder auf dem Erdboden (ebendas. vol. III fol. ghau').

[2]) Man verhängte diese Trennung nicht etwa im Falle anstössigen Lebenswandels — von diesem nahm die Gemeinde als solche keine Notiz — sondern allein als Strafe für Beleidigung oder Beeinträchtigung der Gemeinde. Es werden acht Fälle angegeben, in welchen dieser Beschluss über einen Laien zu verhängen war: „Er trachtet danach, dass die Mönche keine Gaben erhalten; er trachtet danach, dass die Mönche Schaden leiden; er trachtet danach, dass es den Mönchen an Wohnstätten fehle; er schmäht oder schilt die Mönche; er ruft Spaltungen unter den Mönchen hervor; er redet Uebles von Buddha; er redet Uebles von der Lehre; er redet Uebles von der Gemeinde“ (Cullavagga V, 20, 3).

durch einen neuen Beschluss „der Almosentopf ihm wieder zugewandt und die Gemeinschaft des Mahles ihm gewährt.“ Es ist deutlich, dass es sich hier nicht um die Aufhebung oder Wiederherstellung einer rechtlichen Qualität der Art, wie wir heutzutage die Zugehörigkeit zu einer kirchlichen Gemeinschaft zu denken gewohnt sind, handelt, sondern allein darum, ein rein factisches Verhältniss des täglichen Verkehrs, des Gebens und Empfangens materieller Gaben und geistlicher Unterweisung, abzubrechen oder von Neuem aufleben zu lassen.

Es entspricht durchaus der Art und Weise, in welcher die Stellung der Laiengläubigen behandelt worden ist, dass regelmässige geistliche Versammlungen derselben nicht eingerichtet wurden und man sie noch viel weniger zur Anwesenheit bei den feierlichen Acten der Gemeinde oder gar zu einer Theilnahme irgend welcher Art an der Verwaltung der Gemeindeangelegenheiten zuliess. Die täglichen Almosengänge der Mönche hielten die stete Berührung zwischen ihnen und den gläubigen Laien aufrecht und gaben die naturgemässe Anknüpfung für Beziehungen seelsorgerischer Art. Die Laien kamen dann auch ihrerseits zu den Parks der Gemeinde vor den Thoren der Stadt heraus mit Gaben aller Art, mit Speise und Arzenei, mit Kränzen und Wohlgerüchen; dort brachten sie dann den Mönchen ihre Verehrung dar und hörten den Vortrag der heiligen Reden und Sprüche mit an. Oder sie errichteten Baulichkeiten für die Zwecke der Gemeinde und luden die Mönche zur Dedication und Einweihungsfeier derselben ein. „Mögen die Ehrwürdigen zu mir kommen,“ lautete dann wohl die Botschaft, die sie an die Gemeinde sandten, „ich wünsche eine Gabe zu stiften und die Predigt der Lehre zu hören und die Mönche zu sehen.“ Solchen Einladungen soll die Gemeinde Folge leisten, und selbst während der Regenzeit, wo sonst den Mönchen das Wandern untersagt ist, dürfen sie in einem Falle dieser Art bis zu einer Zeit von

sieben Tagen von ihrem Wohnort abwesend sein. Oder die Gläubigen eines Dorfbezirks forderten Mönche auf, die Regenzeit in der Nähe ihres Ortes zuzubringen; dann setzten sie für ihre Gäste Wohnstätten in Stand und reichten ihnen, wenn sie ihren Almosengang machten, die tägliche Nahrung; ehe dann die Mönche nach Ablauf der Regenzeit ihre Wanderungen antraten, pflegten die Laiengläubigen ihnen ein Abschiedsmahl zu geben, mit welchem eine Spende von Gewändern oder von Stoff zu Gewändern an die scheidenden geistlichen Wanderer verbunden war. Nicht selten trat auch ein Kreis von Laien zusammen, um abwechselnd unter sich eine „Mahlzeitsreihe“ für die Gemeinde einzurichten, und in theuren Zeiten, wo die Bewirthung aller Brüder die Kräfte eines Laien überstiegen hätte, fanden „Mahlzeiten nach Bestimmung“, „Mahlzeiten auf Einladung“, „Mahlzeiten auf Marken“, „halbmonatliche Mahlzeiten“ statt. Man sagte auch den Brüdern die Lieferung der Arzeneien, deren sie bedürfen würden, sei es für immer oder für eine bestimmte Zeit zu, oder Wohlthäterinnen der Gemeinde giengen durch die Klostergärten und fragten von Haus zu Haus: „Wer ist krank unter euch, ihr Ehrwürdigen? Wem sollen wir etwas bringen lassen, und was?“ Dass die Mönche dann ihrerseits nicht karg damit waren, den Gebern allen himmlischen Lohn zu verheissen, war in der Ordnung. „Häuser der Gemeinde zu geben“, hiess es[1]), „eine Stätte der Zuflucht und der Freude, dass man daselbst der Versenkung und heiligem Schauen nachtrachte, ist als herrlichste Gabe von Buddha gepriesen. Darum möge ein weiser Mann, der sein eignes Bestes versteht, liebliche Häuser erbauen und Kenner der Lehre in ihnen aufnehmen. Denen möge er Speise und Trank, Kleidung und Lagerstätte spenden, den Rechtschaffenen, mit fröhlichem Herzen. Die predigen ihm die Lehre, welche alles Leid vertreibt; wenn

---

[1]) Cullavagga VI, 1, 5.

er die Lehre hienieden erkennt, geht er sündlos in das Nirvâna ein." „Gut ist es," heisst es an einem andern Ort[1]), „Reisbrei zu spenden immerdar, wenn ein Mensch nach Freuden begehrt, mag er himmlischen Freuden nachtrachten oder nach menschlichem Glück verlangen." Dass gelegentlich die Geber, bei welchen die Anweisungen auf Himmelslohn für die irdische Wohlthat einen so guten Curs hatten, sich von anspruchsvollen Gesellen unter den bettelnden Verwaltern der himmlischen Schätze recht arg brandschatzen lassen mussten, ist nicht mehr als natürlich. Gewiss sind die Geschichten aus dem Leben gegriffen, wie sie hierüber im Vinaya nicht selten erzählt werden: von dem Mann, der unbedacht dem ehrwürdigen Upananda angeboten hatte, ihm zu geben, was er bedürfte, und dem derselbe stehenden Fusses das Gewand von seinem Leibe abverlangte, oder von dem frommen Töpfer, den die Mönche um Almosenschalen in solcher Masse ansprachen, dass sein Gewerbe darüber zu Grunde gieng. Eine lange Reihe von Bestimmungen der Beichtordnung kehrte sich gegen diese unerlaubte Ausbeutung der frommen Mildthätigkeit und schloss das Wenige, was die Mönche annehmen, und das noch viel Wenigere, um das sie bitten durften, in enge Grenzen. Offenbar betrachtete man die Kritik, welche in Laienkreisen geübt wurde, und welche wach und scharf zu halten die rivalisirenden geistlichen Orden sicher nicht versäumten, keineswegs als gleichgültig. Mönche, die in irgend einer Weise üblen Einfluss auf die Laien übten oder denselben Kränkungen zufügten, wurden auf das schärfste desavouirt und in jeder Weise der Laienstand als ein Bundesgenosse anerkannt, dessen Freundschaft man nach Gebühr zu schätzen wusste.

Als ein Bundesgenosse, aber auch nicht als mehr. Das Gefühl, an dem Reiche der Kinder Buddha's als ein Bürger

---

[1]) Mahâvagga VI, 24, 6.

Theil zu haben, blieb dem Laien versagt, viel mehr noch als dies im alten brahmanischen Opferglauben dem Nichtbrahmanen versagt war, der, wenn auch allein durch Vermittlung des Priesters, dem Gott so gut nahen konnte wie der Priester selbst. Mochte der buddhistische Gläubige, der die Kraft nicht in sich fühlte, der Welt zu entsagen, künftiger Aeonen sich getrösten; mochte er darauf hoffen, dass es ihm dann beschieden sei, als Jünger Metteyya's oder eines der zahllosen Buddhas, die nach ihm kommen werden, das Mönchsgewand anzulegen und die Seligkeit der Erlösung zu schmecken.

Denn nur wenigen Auserwählten, so sagte die Lehre, war es gegeben, schon in dieser Zeit als Jünger des Sakyasohnes das Ziel zu erreichen, und kurze Frist war dem Bestehen der Gemeinde auf Erden gesetzt. Wenn in den Klostergärten zu Râjagaha und zu Sâvatthi unter den versammelten Brüdern die Reden Buddha's vorgetragen wurden, gedachte man auch der Prophezeiung: „Nicht lange Zeit, Ânanda, wird heiliges Leben bewahrt bleiben; fünfhundert Jahre, Ânanda, wird die Lehre der Wahrheit bestehen.“ Wer ahnte da, dass nach fünf Jahrhunderten die Gemeinde der Buddhisten Indien beherrschen, und dass ihre Sendboten weit über Indien hinaus, die Meere durchziehend, die Schneefelder des Himalaya übersteigend, die Wüsten Mittelasiens durchwandernd zu Nationen den Glauben Buddha's bringen würden, deren Namen selbst man noch in Indien nicht nannte — zu Nationen, unter welchen dieser Glaube fortgelebt hat und noch heute fortlebt, während in seinem Heimathlande der Geist des indischen Volkes, der in ziellosem Spiele in immer neue Sphären des Denkens und des Dichtens sich stürzte, der die Trümmer zerschlagener Welten in das Nichts hinübertrug und das Verlorene, nicht immer prächtiger, wiederbaute, die Lehre Buddha's längst hat untergehen lassen.

EXCURSE.

Erster Excurs.

Ueber das geographische Verhältniss der vedischen und der buddhistischen Cultur.

Diejenigen indischen Völker, unter welchen der Buddhismus seine Heimath hat[1]), insonderheit die Magadha, wohnen weit östlich von den Gebieten, in welche die Poesie des *Ri*gveda uns führt. Wohnten sie schon dort im Osten, oder waren doch wenigstens im Vordringen dem Osten zu begriffen, als im Westen, im Fünfstromlande und an der Sarasvatî, die Lieder des Veda gedichtet wurden? Oder standen sie damals innerhalb des Kreises der vedischen Welt und sind erst später gegen Osten gezogen? Die Frage lässt sich auch so ausdrücken: Wenn es in episch-buddhistischer Zeit eine Ariercultur in Indien gab, als deren Theilhaber wir die Kuru und Pañcâla, die Kosala, Magadha u. s. w. finden, nahmen alle diese Völker einst Theil an der altvedischen Cultur, oder umfasste in der vedischen Zeit innerhalb des indischen Arierthums die vedische Cultur ein engeres Gebiet, welches z. B. die Kuru und Pañcâla einschloss, die Videha und Magadha dagegen nicht in sich begriff?

Wir haben uns oben (S. 9) für die letztere dieser beiden Auffassungen entschieden und wollen hier unsere Ansicht, nach welcher die Vedencultur nur unter einem Theil der Ariervölker Hindostans heimisch war, bei den übrigen aber erst secundär von jenen her eingeführt ist, näher zu präcisiren und zu begründen versuchen.

Schon a priori muss man es bei der weiten Ausdehnung, die dem Arierland und Ariervolk in Indien zukam, für wahrscheinlich halten, dass bereits in vedischer Zeit eine Gemeinsamkeit der Cultur

[1]) Welches das ungefähre geographische Gebiet des ältesten Buddhismus war, ist u. A. im Mahâparinibbâna Sutta p. 55 gesagt. Als die grossen Städte, in welchen viele und angesehene, zum Glauben Buddha's sich bekennende Adlige, Brahmanen und Vaiçyas wohnen, werden dort genannt: Campâ, Râjagaha, Sâvatthi, Sâketa, Kosambî, Bârâ*n*asî.

durch dies mächtige Gebiet hindurch nicht mehr bestanden hat. Dafür sprechen die von selbst sich aufdrängenden Analogien der verwandten Nationen. So wie, unbeschadet aller gegenseitigen Berührungen, die Dorier des Peloponnes eine andre Cultur sich geschaffen haben, als Aeoler oder Ionier, wie bis in späte Zeit hinein Umbrer, Latiner, Osker ihre eignen Wege religiöser, politischer, literarischer Entwicklung gegangen sind, so wird die geschichtliche Betrachtung Indiens in gleicher Weise zwischen den in geistiger Entwicklung vorausgeeilten westlichen Stämmen mit ihrer altvedischen Cultur, und den langsamer sich entwickelnden östlichen Völkern, zwischen Kuru und Pañcâla einerseits und Kosala, Videha, Magadha andrerseits zu scheiden haben. Sie wird hier zu scheiden haben, wenn es auch wahr ist, dass die Stämme Indiens keineswegs, und am wenigsten für uns erkennbar, so scharf ausgeprägte, von einander unterschiedene Individualitäten darstellten, wie etwa die griechischen Stämme; das nationale Wesen der Kurupañcâla und andrerseits das der Videha oder Kosala unsrer Anschauung in der Weise nahe zu bringen, wie wir Dorier und Athener als scharf unterschiedene Typen kennen, dürfen wir selbstverständlich nicht erwarten.

Es empfiehlt sich, bei unsrer Untersuchung für das Erste die *Ri*k-Sa*m*hitâ aus dem Spiele zu lassen und zunächst die Frage aufzuwerfen, welche Stämme an den geistigen Bewegungen, die durch die Brâhma*n*a-Texte und die verwandte Literatur bezeichnet sind, Theil genommen haben. Auf Grundlage der hier gewonnenen Resultate werden wir sodann festzustellen versuchen, wie der Kreis der in der *Ri*k-Sa*m*hitâ erscheinenden Stämme zu den grossen indischen Culturvölkern der spätern Zeit sich verhält.

Die Völkertafel des Aitareya Brâhma*n*a (8, 14) zeigt, wie sich für den Standpunkt dieses Textes die indischen Stämme gruppiren, wo die Einschnitte sind, welche die verschieden gearteten Gebiete trennen. In der Mitte „asyâ*m*[1]) dhruvâyâm madhyamâyâm pratish*th*âyâ*m* diçi“ liegen die Reiche der Kurupañcâla sammt Vaça[2])

---

[1]) In Bezug auf die andern Gebiete heisst es statt asyâm: etasyâm; asyâm enthält einen deutlichen Hinweis darauf, dass der Verfasser des Textes eben diesem Gebiet angehört. S. Weber, Ind. Lit. Gesch. [2], S. 49.

[2]) Dies die herkömmliche und, wie ich glaube, richtige Uebersetzung von savaçoçînarâ*n*âm. Die Vaça werden identisch sein mit den Va*m*sa der buddhistischen Völkeraufzählungen (s. unten S. 414 A. 2), können aber schwerlich mit den vom Pet. WB. aus dem Mahâbhârata I, 6684 (wenn die Lesart der Calc. Ausgabe richtig ist) herangezogenen Vaça etwas zu thun haben, welche mit den Yavana, Barbara, Cîna und andern

und Uçînara. Von diesem Land der Mitte aus wohnen südlich die Satvat, östlich die Prâcya (wir werden vor Allem an die Kâçi, Kosala[1]), Videha, Magadha denken müssen), westlich die Nîcya, Apâcya. Im Norden grenzt das Mittelland an den Himalaya, denn als Völker nördlich von der Mitte werden diejenigen genannt, die pare*n*a Himavantam wohnen, die Uttarakuru und Uttaramadra.

In den Grundriss indischer Völkervertheilung, der damit gegeben ist, fügen sich nun trefflich die Daten, die bei Manu — gewiss nach ältern Sûtratexten — uns vorliegen. Das Land der Brahmarshi, dessen Sitten und Rechte als Muster gelten, dessen Krieger die tapfersten sind, ist Kurukshetra und das Gebiet der Matsya, der Pañcâla und Çûrasena (2, 19; 7, 193). Also das Land der Brahmarshi umfasst das, was im Aitareya als madhyamâ diç und als Süden angegeben ist[2]); das aber, was im Aitareya als Westen und Osten gedacht ist, vor Allem die östlichen Völker der Kâçi, Kosala,

---

Mleccha zusammengehören. Das WB. findet, offenbar mit Recht, eine Nennung der Vaça auch im Gop. Br. 2,9: imeshu Kurupañcâleshu Añgamagadheshu Kâçikauçalyeshu Çâlvamatsyeshu Çavasa- (lies: savaça-) uçînareshûdîcyeshu. Mir scheint nun aber aus der Vergleichung von Ait. Br. 8, 14 und Gop. Br. 2, 9 auch die Hierhergehörigkeit einer dritten Stelle sich zu ergeben, Kaush. Upan. IV, 1: so 'vasad Uçînareshu savasan Matsyeshu Kurupâñcâleshu Kâçivideheshv iti. Das savasan, welches hier zwischen den Namen der Uçînara und der Matsya sich findet, wird von dem çavasa, welches im Gop. Br. zwischen denselben Namen steht, und dem savaça, welches im Ait. Br. in Verbindung mit dem Namen der Uçînara auftritt, nicht getrennt werden können. So glaube ich, dass an dieser Stelle die Conjectur savaçamatsyeshu den Vorzug vor der vom Pet. WB. und von M. Müller (Upanishads, Introd. p. LXXVII) empfohlenen Aenderung Satvan-Matsyeshu verdient.

[1]) Die Kosala werden auch bei den Buddhisten zu den Prâcya gerechnet. Denn die Sakya gehörten den Kosala zu, Buddha selbst wurde als Kosala gerechnet; für die Buddhas aber galt die Regel: puratthimesu janapadesu buddhâ bhagavanto uppajjanti (Cullav. XII. 2, 3). Auf die gleiche Weise ergiebt sich auch die Zugehörigkeit von Benares zu dem östlichen Lande, denn der Buddha Kassapa ist im Reiche des Königs Kiki von Bârâ*n*asî geboren (Mahâpadâna Sutta). Uebrigens lassen die buddhistischen Texte den König von Kosala auch über Benares regieren (Lohiccasutta im Dîgha Nikâya: râjâ Pasenadi Kosalo Kâsikosala*m* ajjhâvasati); im Gebiete von Kâsi schlägt Pasenadi seine Schlachten gegen Ajâtasattu (Kosala Sa*m*yutta). — Vgl. übrigens Mahâvagga VIII, 2. — Die Scheidung eines nördlichen und eines südlichen Kosala-Reiches (Burnouf Intr. S. 22 A. 1) steht mit den Pâli-Pi*t*akas nicht im Einklange.

[2]) Von den Völkern der madhyamâ diç kehren bei Manu die Kuru und Pañcâla wieder; dass die kleinen Stämme der Vaça und Uçînara nicht ausdrücklich genannt werden, ist nicht befremdend. Im Süden sind freilich neue Volksnamen aufgetaucht: die Çûrasena, die in alten Texten überhaupt nicht genannt werden, sind jetzt das Hauptvolk des Südens. Ueber die Beziehungen zwischen den Satvat, Bhoja, Yâdava, Çûrasena s. Lassen Ind. Alt. I[2], 757. vgl. Weber Ind. St. I, 211.

Videha, Magadha, ist bei Manu von dem Lande der Brahmarshi ausgeschlossen.

Wir haben hier also einen Gegensatz zwischen den Stämmen, die sich als die vollwerthigen Vertreter der arischen Cultur fühlten, und denen, welche wohl Arier waren, aber nicht als gleichberechtigte Theilhaber an dieser Cultur angesehen wurden. Momente mannichfaltiger Art mögen zusammengewirkt haben, diesen Gegensatz zu begründen und zu verschärfen. Die Vermischung mit unarischen Elementen, welcher die am weitesten vorgedrungenen Stämme am meisten ausgesetzt waren, mag mit im Spiele gewesen sein[1]). Aber schwerlich lag es hieran allein, wenn der Kuru etwas andres und besseres zu sein meinte als der Magadha. Vielmehr scheint hier die Stelle zu sein, an welcher die alten, von unvordenklicher Vergangenheit her zwischen den verschiedenen Hauptgruppen und Haupttypen der indischen Arierstämme aufgerichteten Scheidelinien, deren Vorhandensein wir fast mit apriorischer Gewissheit annehmen zu dürfen meinten, sichtbar werden. Wir müssen, diese Vermuthung zu prüfen, zunächst die Brâhma*n*a-Texte und endlich die *Ri*k-Sa*m*hitâ auf ihre Stellung zu den Völkern der verschiedenen von uns bezeichneten Gruppen einer Untersuchung unterwerfen.

Wenn, wie wir meinen, in der Brâhma*n*a-Periode bei den Kuru-Pañcâla und den mit ihnen in engerer Verbindung auftretenden Stämmen des Westens die Heimath der brahmanischen Civilisation gewesen ist, so kann und wird man dennoch nicht erwarten, dass sich dies in der ausschliesslichen Nennung von Völkern der westlichen Gruppe in den Brâhma*n*a-Texten zu erkennen giebt. Aber die Erwähnungen derselben, speciell der Kuru und Pañcâla, in zweiter Linie der Bharata[2]), überwiegen einmal an Häufigkeit die Nennung der östlichen Völker über jeden Vergleich, und sodann legen die Texte häufig den westlichen Völkern unverkennbar das

---

[1]) So heisst es im Baudhâyanadharmaçâstra I, 1 (nach MSS. Burnell 39 und 40 auf der India Office Library):

Avantayo 'ñga-Magadhâs Surâsh*t*râ-Dakshi*n*âpathâ*h*
Upâv*ri*t-Sindhusauvîrâ ete sa*m*kîr*n*ayonaya*h*.

Âra*tt*ân Kâraskarân Pu*nd*rân Sauvîrân Vañga-Kaliñgân prân*ri*nâniti cadagatvâ (? so, verbessert in codag gatvâ die eine Hs.; die andre liest: prân*ri*nân iti ca gatvâ) punastomena yajeta sarvap*ri*sh*th*ayâ vâ. 'thâpy udâharanti:

padbhyâ*m* sa kurute pâpa*m* ya*h* Kaliñgân prapadyate,
*ri*shayo nishk*ri*ti*m* tasya prâhur vaiçvânara*m* havi*h*.

[2]) Ueber diese und ihr Verhältniss zu den Kuru s. unten.

Gewicht einer älteren und höheren sacralen Autorität bei, als den Stämmen der östlichen Gruppe, welche letzteren entweder geradezu in feindlichem und abschätzigem Ton genannt werden, oder doch wenigstens als die erscheinen, die vom Westen her Belehrung in dem geistlichen Wissen, welches dort seine Heimath hat, empfangen.

Eine Auswahl der sehr reichlich vorhandenen hierher gehörigen Materialien wird für den Beweis des Gesagten genügen.

Das Kurukshetra ist der Opferplatz der Götter (Çat. IV, 1, 5, 13; XIV, 1, 1, 2). Aus den Camasa, welche die Götter beim Opfer gebraucht, wurde der heilige Baum Nyagrodha; die erstgebornen der Nyagrodhabäume wachsen auf dem Kurukshetra (Ait. 7, 30). In der Geschichte vom Purûravas und der Urvaçî spielt das Kurukshetra eine Rolle (Çat. XI, 5, 1, 4; Ind. Studien I, 197). Die Opfer, die an der Sarasvatî, D*ri*shadvatî und Yamunâ, d. h. auf dem Kurukshetra, dargebracht werden mussten, sind bekannt (s. Çâñkh. çr. 13, 29; Kâty. 24, 6; Pañcav. Br, 25, 10 fg.). Im Norden, bei den Kurupañcâla, ist die Gegend, wo die Vâc ihre eigentliche Heimath hat; die Vâc, wie sie dort ist, ist wahrhaft (nidânena) eine Vâc zu nennen (Çat. III, 2, 3, 15)[1]). Einige ziehen das Pañcâvattam dem Caturavattam vor, aber das Caturavattam entspricht der Sitte der Kurupañcâla, deshalb gebe man ihm den Vorzug (Çat. I, 7, 2, 8). Ein Sprüchwort der Kurupañcâla mit einer Anspielung auf die Könige der Kurupañcâla, die das Râjasûya-Opfer gebracht haben, s. Çat. V, 5, 2, 5. Eine Form des Vâjapeya-Opfers, die den Namen Kuru-vâjapeya führt, wird bei Çâñkh. çr. XV, 3, 15 erörtert. Auf Unheil, das die Kuru durch Steinregen erlitten, wird Chând. Up. I, 10, 1 angespielt. Ein alter Vers, in dem es heisst: „die Stute rettet die Kuru", wird das. IV, 17, 9 citirt. „Die Kuru werden aus dem Kurukshetra flüchten müssen," droht ein Brahmane und seine Drohung erfüllt sich; Çâñkh. çr. XV, 15, 10. — Vgl. auch Taitt. Br. I, 8, 4, 1. 2.

Bekannt ist die glänzende Rolle, die Janamejaya, der König der Kuru, in einer Reihe von Brâhma*n*atexten spielt, sowie das herrliche Preislied auf seinen Vater, den Kurukönig Parikshit, das uns Av. XX, 127, 7 fg. erhalten ist.

Wie Parikshit und Janamejaya unter den Königen, so steht Âru*n*i unter den Opferkundigen an hoher, vielleicht an höchster

[1]) Vgl. das Çâñkh. Brâhm., Ind. Stud. II, S. 309.

Stelle[1]). Dem Âru*n*i gehört der Spruch an, mit dem das Morgen- und Abendopfer gefeiert wird: agnir jyotir jyotir agni*h* svâhâ; sûryo jyotir jyoti*h* sûrya*h* svâhâ (Çat. II, 3, 1, 34), und auch an andern Yajussprüchen finden sich Spuren von Âru*n*i's Hand (Çat. III, 3, 4, 19, vgl. Taitt. Âr. I, 12, 4). Âru*n*i aber wird als Kaurupañcâla brahman bezeichnet (Çat. XI, 4, 1, 2); genauer nennt das Mahâbhârata (I, 685 ed. Calc.) ihn einen Pâñcâlya, wozu es gut passt, dass wir seinen Sohn Çvetaketu[2]) in einer Versammlung der Pañcâla auftreten sehen (Çat. XIV, 9, 1, 1; Chând. Up. V, 3, 1), und dass ein Mann von Kauçâmbî als Âru*n*i's Schüler erwähnt wird (Çat. XII, 2, 2, 13).

Gewisse Eigenthümlichkeiten der Recitation werden als den Pañcâla, andre als den Prâcya zugehörig in Anspruch genommen (Çâñkh. çr. XII, 13, 6; *R*ik-Prâtiç. Sûtra 137 u. 186); wir werden vielleicht schliessen dürfen, dass im Allgemeinen die vedische Recitationsweise unter den Kuru sich ausgebildet hat.

Die Stellen, welche sich auf die aller Wahrscheinlichkeit nach mit den Kuru in engster Verbindung stehenden Bharata beziehen, sollen weiter unten mitgetheilt und erörtert werden. Hier werde noch der Spruch Taitt. Âr. II, 20 erwähnt: namo Gañgâyamunayor madhye ye vasanti . . . namo Gangâyamunayor munibhyaç ca.

---

[1]) Wenn die Zeit für die Untersuchungen gekommen sein wird, welche in der chaotischen Masse der Namen von Lehrern und andern Celebritäten aus der Brâhma*n*a-Periode Ordnung zu schaffen haben werden, dürfte es sich erweisen, dass bei Âru*n*i und in den Kreisen, die ihn umgaben, das wichtigste Centrum für die Bildung und Fortpflanzung der Brâhma*n*a-Doctrinen gesucht werden muss. Die verschiedensten Traditionslinien treffen bei der Person des Uddâlaka Âru*n*i zusammen. Er wird als der Lehrer des Yâjnavalkya genannt (Çat. Br. XIV, 9, 3, 15; 9, 4, 33; vgl. aus den ältern Büchern dieses Textes V, 5, 5, 14). Aber auch in den zum *R*igveda gehörigen Texten spielt er eine hervortretende Rolle. Wie der Va*m*ça am Ende des Çat. Br. den Lehrer, welcher in diesem Texte die massgebende Autorität geniesst, nämlich den Yâjnavalkya, zu einem Schüler Âru*n*i's macht, so lässt das Kaushîtaki Âra*n*yaka (XV) den Kaushîtaki und durch ihn auch seinen Schüler Çâñkhâyana seine Weisheit von Âru*n*i empfangen („Gu*n*âkhyâc Châñkhâyanâd asmâbhir adhîta*m*, Gu*n*âkhya*h* Çâñkhâyana*h* Kaholât Kaushîtake*h*, Kahola*h* Kaushîtakir Uddâlakâd Ârune*h*“ etc.). Und auch der Lehrer, dessen Namen wir an der Spitze eines andern Zweiges der *R*igveda-Schultradition finden, Madhuka Paiñgya (vgl. über ihn Kaush. Brâhm. XVI, 9; Çat. Br. XI, 7, 2, 8) wird durch Vermittlung des Yâjnavalkya mit Âru*n*i in Verbindung gebracht (Çat. Br. XIV, 9, 3, 16). Vgl. auch Chând. Up. III p. 178 ed. Roer.

[2]) Denselben, der in einer bemerkenswerthen Stelle des Âpastamba (I, 2, 5, 6) als Beispiel für das Erscheinen von Çrutarshayas auch noch in den jüngeren Zeitaltern angeführt wird.

Man wird den hier zusammengestellten Zeugnissen[1]) für die hervorragende Geltung der Kurupañcâla in der vedischen Welt — Zeugnissen, von denen ein Theil dem Çatapatha Brâhmana entnommen ist — die wichtige Rolle entgegenhalten, welche eben in diesem Text das weit im Osten wohnende Volk der Videha mit ihrem König Janaka spielt. Die Stellung des Çatapatha Brâhmana zu den östlichen Theilen Hindostans ist für die uns hier beschäftigenden Fragen so lehrreich, dass wir auf diesen Punkt etwas näher eingehen wollen.

In den letzten Büchern des Çatapatha Brâhmana spielen bekanntlich die Redekämpfe, die unter den Brahmanen am Hof des Videhakönigs Janaka geführt werden, eine Hauptrolle. Der Held dieser Kämpfe, zugleich der Lehrer, dessen Autorität in geistlichen Fragen als die massgebende gilt[2]), ist Yâjnavalkya. Einige Stellen des Brâhmana machen es, wenn auch nicht gewiss, so doch in hohem Grade wahrscheinlich, dass derselbe seiner Herkunft nach nicht den Kurupañcâla — wir dürfen wohl vermuthungsweise hinzusetzen: sondern den Videha — angehörte[3]). Wir haben also hier ein Zeugniss vor uns, aus welchem hervorgeht, dass brahmanisch-vedische Cultur an einem Hofe weit östlich vom Lande der Kurupañcâla in Ehren stand, und aller Wahrscheinlichkeit nach auch, dass der angesehenste Lehrer an diesem Hofe selbst jenem östlichen Reich entstammte.

Diese Thatsache darf nun aber nicht für sich allein hervorgehoben werden, ohne dass man sie durch andre, jenem selben Brâhmana angehörige Zeugnisse in ihr rechtes Licht setzt. Das Çatapatha Br. zeigt selbst am deutlichsten, dass die brahmanische Cultur bei den Videha nur ein Ableger von der der Kurupañcâla ist. Yâjnavalkya selbst ist ein Schüler des Âruni (S. 404 Anm. 1), welcher, wie wir sahen, ein Pañcâla war. Die Brahmanenschaaren, die bei Janaka zusammenströmen, sind — von Yâjnavalkya abgesehen — Kurupañcâlânâm brâhmanâh (XIV, 6, 1, 1 etc.); der für die Cultur des Westens eingenommene östliche König versammelt eben die Ce-

---

[1]) Vgl. zu denselben auch die sehr reichhaltigen Sammlungen Webers, Ind. St. I, 189 fgg.; die hierhergehörigen Stellen aus dem Kâthaka sind das. III, 469, 471 mitgetheilt.

[2]) Wir dürfen hier von den Büchern VI—X. XIII, deren Stellung bekanntlich eine besondre ist (Weber, Ind. Stud. XIII, 265—269; Delbrück, die altindische Wortfolge, S. 45), der Kürze wegen absehen.

[3]) XIV, 6, 1, 1—3 und besonders 6, 9, 20.

lebritäten des Westens an seinem Hof — man denke an das Zusammenströmen athenischer Grössen am Hof makedonischer Fürsten. Wie durch den ganzen Text hindurch, der in der That im Osten redigirt zu sein scheint, die Autorität des Westens, der Kurupañcâla, empfunden und anerkannt wird, zeigen die oben gesammelten Stellen zur Genüge[1]). Und am deutlichsten hat sich in der bekannten Erzählung des Çatapatha Br. I, 4, 1, 10 fg.[2]) die Erinnerung daran aufbehalten, dass es eine Zeit gegeben hat, wo dem Lande der Videha das Opferthum, wie es an der Sarasvatî blühte, noch fremd war[3]): Videgha Mâthava, der Stammheros der Videha, zieht über die Sadânîrâ nach Osten und begründet dort die Herrschaft der Videha. Aber Agni Vaiçvânara, der von der Sarasvatî kommt, geleitet ihn nicht hinüber; er kann nicht über die Sadânîrâ hinwegflammen. Deshalb gingen früher keine Brahmanen über die Sadânîrâ nach Osten, denn es war schlechtes Land, davon Agni Vaiçvânara nicht gekostet hatte. „Jetzt aber wohnen östlich von

[1]) Nehmen wir mit Weber die Abfassung des Çat. Br. im Osten an, so erklärt sich sehr gut, dass dieser Text wohl von denselben Völkern, Königen und Lehrern weiss, wie die andern Texte, aber ausserdem auch von Yâjnavalkya und Janaka, welche die andern Texte so gut wie gar nicht (Weber Lit. Gesch. [2], S. 146, Anm. 2) kennen. Die andern Texte entstammen eben dem Centrum, das Çat. Br. der Peripherie vedischer Cultur; in der Provinz kennt man die Grössen der Hauptstadt, aber nicht umgekehrt.

[2]) Vgl. Weber, Ind. Stud. I. 170 fg.

[3]) Ich muss hier ein Missverständniss berichtigen, welches bei der oben S. 10 fg. gegebenen Erörterung dieser Stelle untergelaufen ist. Im Brâhma*n*a heisst es: „Er aber sprach, Videgha Mâthava: 'Wo soll ich bleiben?' — 'Von hier aus nach Osten hin ist deine Stätte', so antwortete (Gotama). Dies ist auch jetzt noch die Grenze der Kosala-Videha, denn die sind Mathaviden." Der im Text gegebenen Darstellung liegt die auch im Petersburger WB. unter Kosala adoptirte Auffassung zu Grunde, dass sich das letzte „die" auf die Kosala-Videha bezieht; dann müsste die Grenze der Kosala-Videha die Grenze des als eine Einheit gedachten Kosala-Videha-Gebietes gegen Westen sein. Es wird das Richtigere sein, mit Weber (a. a. O.) das „die" allein auf das zweite Glied des Compositums, auf die Videha zu beziehen und in der Grenze also die Grenze zwischen den Videha und ihren westlichen Nachbarn, den Kosala, zu erkennen. Einige der oben im Text gebrauchten Ausdrücke bedürfen danach der Modification. — Welcher Fluss die hier als Grenzfluss genannte Sadânîrâ ist, lässt sich, so viel ich sehe, nicht mit Sicherheit bestimmen. Weber (a. a O. 172, 181) identificirt sie mit der Ga*nd*akî, welche in späteren Zeiten die Grenze zwischen den Gebieten der Kosala und Videha bildete. Dagegen scheint zu sprechen, dass das Mahâbhârata seine Helden einmal „Ga*nd*akîṅ ca Mahâço*nam* Sadânîrân tathaiva ca" überschreiten lässt (II. 794 ed. Calc.; auch VI, 325, 332 stehen in einer grossen Aufzählung die beiden Flüsse neben einander); entscheidend ist allerdings diese Stelle nicht, denn die Kenntniss der wahren Sadânîrâ, die den späteren Lexicographen in jedem Fall abhanden gekommen war — denn die Karatoyâ kann unmöglich mit der S. identificirt werden — mag auch den Dichtern dieser epischen Abschnitte schon gefehlt haben.

dort viele Brahmanen; . . . jetzt ist es gar gutes Land, denn nun haben Brahmanen es mit Opfern geniessbar gemacht.“ Der Unterschied zwischen dem alten vedischen Culturlande des Westens und zwischen dem Osten, wo auch Arierland, aber lange Zeit hindurch noch nicht eine Heimath des Agni Vaiçvânara war, kann kaum deutlicher ausgesprochen werden. Allerdings erscheint die Grenze zwischen beiden Gebieten hier über den eigentlichen Kuru-Pañcâla-Bezirk schon eine Stufe weiter gegen Osten vorgeschoben; die Kosala sind früher als die Videha in die Gemeinschaft der vedisch-brahmanischen Cultur eingetreten[1]).

Ferner noch als die genannten Stämme stehen die Magadha den alten Centren der vedischen Cultur. In einer bekannten Stelle des Atharva-Veda (5, 22, 14) wird das Fieber zu den Gandhâri[2]) und Mûjavant, und zu den Añga und Magadha hinweggewünscht; und eine Reihe andrer Stellen der vedischen Literatur tritt dafür ein, dass man die Magadha als fremd empfand und ihnen keineswegs günstig gestimmt war[3]). —

---

[1]) Damit hängt es offenbar zusammen, wenn unter den Namen der nicht für voll angesehenen resp. gar unarischen Stämme, die zugleich als Bezeichnungen für Mischkasten verwandt werden, wohl Vaideha so gut wie Mâgadha auftritt (Manu X, 11; vgl. Gautama IV, 17), nicht aber Kausalya. Dort finden wir auch die Namen der Nicchivi (Licchavi) und der Malla (Manu X, 22), der Herren von Kusinârâ und Pâvâ und der nahen Nachbaren der Sakya. Vermuthlich gehörten also auch die letzteren zu den von brahmanischen Einflüssen wenig berührten Stämmen.

[2]) Die Gandhâra im Nordwesten werden wir uns in alter Zeit als ähnlich ausserhalb der Gemeinschaft der vedischen Cultur stehend zu denken haben, wie die Magadha im Südosten (vgl. Roth, zur Literatur u. s. w. 42). Bekannt den vedischen Texten sind sie selbstverständlich. Aber ihre Erwähnung Chândogya Upan. VI, 14 führt nicht darauf, dass der Verfasser jenes Textes den Gandhâra besonders nahe stand, so dass wir mit Max Müller (S. 105 seiner Uebersetzung) auf das hohe Alterthum des Textes oder auf die nördliche Herkunft seines Verfassers schliessen könnten. Mir scheint die Stelle eher für das Gegentheil zu sprechen (vgl. auch Weber, Ind. St. I, 219 Anm.). Es ist nämlich in einer Vergleichung von einem Menschen die Rede, den man mit verbundenen Augen von den Gandhâra herführt (ânîya), und der dann von Dorf zu Dorf seinen Rückweg wieder erfragt. Die Stelle sagt um so viel mehr, je weiter man die Gandhâra von dem Lande, wo so gesprochen wurde, wohnen lässt. — Bei den Buddhisten erscheint die Stadt der Gandhâra, Takkasilâ, stehend als der Ort, wohin man reist, wenn man etwas Rechtes lernen will, z. B. Jât. *Atth.* II, 2; 39 etc. und schon im Vinaya Piṭaka: Mahâvagga VIII, 1, 5 fg.

[3]) S. die Mittheilungen in Weber's Lit. Gesch. ², S. 86. 123 fg. 156. Ich kann mich Weber nicht darin anschliessen, die in den betreffenden Stellen liegende Geringschätzung der Brahmanen (oder Quasi-Brahmanen, denn sie gelten offenbar nicht für voll) von Magadha aus dem Blühen des Buddhismus in jenen Gegenden herzuleiten. Wenn von den Brahmanen von Magadha als solchen in verächtlichem Ton geredet wird,

Hat die bisherige Untersuchung, die im wesentlichen auf die Brâhma*n*a-Texte basirt war, die Wahrscheinlichkeit ergeben, dass für die Geschichte der Verbreitung vedischer Cultur ein scharfer Unterschied gemacht werden muss zwischen Kuru, Pañcâla und den mit ihnen zusammenhängenden Völkern einerseits, und den östlichen Stämmen, insonderheit den Videha und Magadha andrerseits, so ist es jetzt an der Zeit, diese Hypothese an den Daten, welche die *R*ik-Sa*m*hitâ liefert, zu prüfen. Wir fragen: lässt sich unter den Stämmen, die in der *R*ik-Sa*m*hitâ erwähnt werden, ein Hervortreten oder gar ein ausschliessliches Erscheinen des um die Kuru-Pañcâla sich gruppirenden Kreises erkennen? Wir glauben diese Frage bejahen zu müssen.

Es ist bekannt, dass sich der Bestand indischer Stammgemeinschaften, wie er sich in der *R*ik-Sa*m*hitâ darstellt, mit dem, der sich in den Brâhma*n*a zeigt, auf den ersten Blick nur sehr zum Theil deckt. Eine Reihe der wichtigsten Stammnamen aus der Sa*m*hitâ sind in den Brâhma*n*a ganz oder so gut wie ganz verschwunden: man denke an die Pûru, Turvaça, Yadu, T*ri*tsu u. s. w. Umgekehrt wird von den Namen der Kuru und Pañcâla, die in den Brâhma*n*a voran stehen, in der Sa*m*hitâ direct wenigstens keiner genannt. Es kamen offenbar einerseits für die alten Namen neue auf (man denke an den bekannten Wechsel von Krivi und Pañcâla), andrerseits schlossen sich in den mannichfaltigen Wanderungen und Kämpfen an manchen Stellen die zahlreichen kleinen Stämme der alten Zeit zu wenigen,

---

ist es, meine ich, näher liegend, dabei an das geringe Ansehen, in dem ihr Heimathland stand, zu denken, als an ein Moment, das doch nur Einzelne unter ihnen, dafür aber Kosala-Brahmanen etc. ganz ebenso sehr traf, den buddhistischen Glauben. War dieser Glaube und nicht die Herkunft von den Magadha das Entscheidende, warum wurde dann nicht z. B. die bekannte, den Vrâtyastoma betreffende Vorschrift auf den Glauben statt auf die Herkunft gestellt? Irgend welche Data, die auf Beziehungen buddhistischer Art führten, vermag ich in dem Umkreis der auf die Vrâtya bezüglichen Angaben nicht zu entdecken. Die Rolle, welche die Magadha hier spielen, erklärt sich aus dem Gefühl des nationalen Fremdseins, resp. der Geringschätzung, die man ihnen gegenüber hegte, zur Genüge. — Das Richtige scheint mir Weber zu treffen, wenn er Lit. G. [2], S. 305 vermuthet, dass das Land Magadha nicht vollständig brahmanisirt war. Aber wir haben nicht nöthig, dies dahin, oder doch allein dahin zu verstehen, dass hier „die Ureinwohner stets eine Art Einfluss sich bewahrten." Die arischen Einwanderer selbst waren nicht vollständig brahmanisirt, d. h. nicht vollständig von der Cultur der Kuru-Pañcâla durchdrungen. — Es werde hier auch auf Kaush. Âr. 7, 14 hingewiesen: atha ha smâsya (d. h. des Hrasva Mâ*nd*ukeya) putra âha Madhyama*h* Prâtibodhîputro Magadhavâsî. Also das Wohnen im Magadhalande wird als etwas Ungewöhnliches erwähnt.

grössern Völkern zusammen[1]); natürlich konnten derartige Vorgänge leicht einen Wechsel in den Namen bedingen. Endlich ist auch die Möglichkeit nicht auszuschliessen, dass die einen und andern unter den Stämmen, die an der Cultur der *Ri*k-Sa*m*hitâ Theil genommen hatten, später aus dem Kreis, in welchem die vedische Cultur sich weiter entwickelt hat, ausschieden, und neue Stämme in diesen Kreis eintraten.

Die Untersuchung wird nun naturgemäss den Gang nehmen, dass zuerst die Volksstämme der *Ri*k-Sa*m*hitâ erörtert werden, die sich mit denselben Namen in den Brâhma*n*a wiederfinden. Dann sollen die leider nur spärlichen Fälle besprochen werden, in welchen es zwar an der Identität des Namens fehlt, aber aus anderweitigen Momenten welcher Art auch immer sich eine Beziehung zwischen hüben und drüben wahrscheinlich machen lässt.

Von Fällen der erstern Art weiss ich folgende anzuführen:

Kuru, in der *Ri*k-Sa*m*hitâ wenigstens indirect genannt, Zimmer, Altind. Leben S. 130 fg.; Ludwig, Mantraliteratur S. 205.

Krivi (=Pañcâla), s. Zimmer S. 102 fg. Das geringe Hervortreten der Krivi in alter Zeit im Vergleich mit der spätern hohen Bedeutung der Pañcâla legt die Vermuthung nahe, dass der Namenwechsel mit weitern Vorgängen, etwa einem Zusammenfliessen der Krivi mit andern Elementen zum Stamm der Pañcâla zusammenhängt; wir werden unten (S. 412) hierauf zurückkommen.

Matsya, Zimmer S. 127. Die besprochene Stelle des Manu (oben S. 401) und zahlreiche andere Zeugnisse sichern ihre Zugehörigkeit zu der grossen westlichen Völkergruppe.

Uçînara, Zimmer S. 130. Ihre Zugehörigkeit zu der Gruppe der Kuru und Pañcâla erhellt aus der Völkertafel des Aitareya.

S*ri*ñjaya, Zimmer S. 132; Ludwig, Mantra Lit. S. 153 fg.; Weber, Ind. Stud. I, 208; III, 472. Ihre nahe Verbindung mit den Kuru ist von Zimmer mit Recht aus Çat. II, 4, 4, 5 geschlossen worden; vgl. auch Çat. XII, 9, 3, 1 fg.

Ruçama, Zimmer S. 129. In den Brâhma*n*a begegnen wir wenigstens einer Ruçamâ (Pañc. Br. XXV, 13); diese umläuft auf Grund einer mit Indra eingegangenen Wette das Kurukshetra.

Cedi, Zimmer S. 129. Ich schliesse diesen Stamm hier an,

---

[1]) Man denke an die analogen Vorgänge im alten Deutschland, wo z. B. die Chamaver, Sigambern, Ampsivarier der alten Zeit in dem Gesammtvolk der Franken zusammenflossen.

obwohl er, soviel ich weiss, nicht in den Brâhma*n*a, sondern erst in dem grossen Epos uns wieder begegnet: Pañcâlâç Cedi-Matsyâç ca Çûrasenâ*h* etc. (IV, 11). Die Cedi werden als Muster rechtlichen Lebens hingestellt (I, 2342 fg.). Sie sitzen, nach ihren späteren Wohnsitzen zu urtheilen, von allen diesen Völkern am weitesten nach Südosten hin, s. Lassen I², 688 A. 3, Cunningham Archaeol. Survey IX, 54 fgg.

Von den Bharata wird weiterhin die Rede sein.

Schon diese an sich freilich spärliche Reihe von Namen weist unverkennbar darauf hin, dass die *R*ik-Sa*m*hitâ ihre Heimath durchaus unter derselben Völkergruppe hat, die sich später um das Centrum der Kurupañcâla gruppirt findet. Die Instanzen dagegen sind ohne Belang. Es sind die folgenden:

Die Gandhâri, Zimmer S. 30. S. oben S. 407.

Die Kîka*t*a, Zimmer S. 31. Dieselben sollen nach den Lexicographen mit den Magadha identisch sein. Aber einmal werden dieselben in einer Weise erwähnt, die eher auf ihr Fernstehen als auf ihr Nahestehen dem Liedverfasser gegenüber hinzudeuten scheint, sodann ist es mehr als unsicher, dass in der That die Magadha zu verstehen sind. Yâska (Nir. 6, 32) wusste von den Kîka*t*a nur zu sagen, dass sie Nicht-Arier waren. Hat er darin Recht, so waren es nicht die Magadha, denn diese waren Arier. Wusste aber Yâska über die Kîka*t*a nichts Thatsächliches und schloss er, was er von ihnen sagte, nur aus der Stelle des *R*igveda, dann ist es schwer zu glauben, dass die Lexicographen mehr gewusst haben.

An das Volk der Añga zu denken bei dem Añga Aurava, der nach der Anukrama*n*î Verfasser von *R*v. 10, 138 sein soll, liegt kein Grund vor.

Ikshvâku, Zimmer S. 130, vgl. S. 104 Anm. Die spätere Zeit führt die Königsgeschlechter des östlichen Hindustan auf Ikshvâku zurück; auch das Geschlecht, dem Buddha angehörte, betrachtete sich bekanntlich als ein Ikshvâkuiden-Geschlecht. Fällt Ikshvâku in der That aus dem Kreis, in dem sich unsrer Untersuchung zufolge sonst die *R*ik-Sa*m*hitâ bewegt, heraus, würde eine derartige Nennung eines mächtigen Fürsten an sich noch kaum als Instanz gegen unser Resultat gebraucht werden können. Die Sache selbst ist aber fraglich: das Çatapatha Brâhma*n*a (XIII, 5, 4, 5) weiss von Purukutsa als einem Ikshvâkuiden[1]); Purukutsa aber war Fürst der Pûru

[1]) Vielleicht dient es zur Bestätigung dieser Angabe, dass nach dem Pañcav.

(Zimmer S. 123), die Niemand mit jenen östlichen Völkern wird identificiren wollen (über die Pûru s. Weiteres sogleich). Sollten die östlicheren Stämme, als sie in nähere Berührung mit der vedischen Cultur traten, für ihre ansehnlichsten Herrschergeschlechter sich Ahnen vedischen Adels angeeignet haben und dazu der in Wahrheit den Pûru zugehörige Name der Ikshvâkuiden ausersehen worden sein? —

Wir gehen jetzt zu der Besprechung der Fälle über, in denen die Identität oder der Zusammenhang von Stämmen, welche in der Sa*m*hitâ, und solchen, die in den Brâhma*n*a erwähnt werden, nicht direct durch Namensgleichheit, sondern auf anderm Wege wahrscheinlich zu machen ist.

Die Pûru werden, wie bekannt, in dem genealogischen System des grossen Epos mit den Kuru in engsten Zusammenhang gebracht. Aus den Brâhma*n*a fehlt es leider an Zeugnissen, aber die innere Wahrscheinlichkeit spricht in der That dafür, zwischen dem Volk, das in der Zeit der *Ri*k-Sa*m*hitâ im Mittelpunkt vedischer Civilisation steht, und dem, das in der Zeit der Brâhma*n*a die gleiche Stellung einnimmt, einen Zusammenhang zu statuiren[1]). Auch verdient hervorgehoben zu werden, dass der *R*v. X, 33, 4 genannte Kuruçrava*n*a als Trâsadasyava bezeichnet wird; Trasadasyu aber war ein Fürst der Pûru. — Ich glaube, dass die Pûru nur ein Element unter andern Elementen, die zu dem Volk der Kuru zusammengeflossen sind, bildeten; ein andres werde ich weiter unten nachzuweisen versuchen (S. 415 fg.).

Die Turvaça, mit den Yadu in engster Verbindung stehend, gehören bekanntlich zu den in der *Ri*k-Sa*m*hitâ am häufigsten genannten Stämmen; bald wird ihrer freundlich, bald in feindlichem Ton gedacht. Aus den Brâhma*n*a ist ihr Name fast spurlos verschwunden[2]); ein Zeugniss jedoch haben wir, das uns Aufschluss darüber giebt, an welcher Stelle wir unter den Völkern der spätern Zeit die alten Turvaça zu suchen haben. In der Liste der Könige, die den Açvamedha dargebracht haben, finden wir den Pañcâla-König

---

Br. XIII, 3, 12 Tryaru*n*a Traidhâtva ein Aikshvâka war; einen Tryaru*n*a aber kennen wir aus *Ri*gv. V, 27 als den Abkömmling des Trasadasyu.

[1]) Vgl. die Bemerkungen Ludwigs, Mantralit. S. 205.

[2]) Dass sie mit den auch in den Brâhma*n*a genannten V*ri*civant identisch sind, wie Zimmer (S. 124) will, berechtigt *R*v. VI, 27 uns nicht anzunehmen. Diese Stelle erklärt sich befriedigend auch wenn die V*ri*civant nur als Bundesgenossen der Turvaça gefasst werden (vgl. Ludwig, Mantra L., S. 153).

Ç*ona* Sâtrâsâha (Çat. XIII, 5, 4, 16), über dessen Rossopfer eine Gâthâ angeführt wird: „Wie Sâtrâsâha mit dem Açvamedha opfert, machen sich die Taurvaça auf, sechs tausend und sechs und dreissig Gepanzerte (varmi*n*âm)." Der Commentar erklärt: Taurvaçâ*h* açvâ*h*; die Construction (vgl. auch die folgende Gâthâ, § 17) zeigt klar, dass die Taurvaça vielmehr die Varmin sind, d. h. die gepanzerten Wächter aus edlen Geschlechtern, die dem Opferross (oder den Opferrossen) zu folgen haben, damit es nicht verloren geht (Çat. XIII, 1, 6, 3; 4, 2, 16; Kâty. çr. XX, 2, 11).

Wir sprachen oben unsern Zweifel daran aus, dass die Krivi der alten Zeit allein, ohne das Hinzutreten andrer Elemente, den Pañcâla der jüngern Zeit gleich zu setzen sind: jetzt haben wir bei dem Opfer eines Pañcâla-Königs Schaaren von Jünglingen der Turvaça thätig gefunden. So wird die Vermuthung gerechtfertigt sein, dass wir in dem Volk der Pañcâla von den Stämmen der *R*ik-Sa*m*hitâ ausser den Krivi auch die Turvaça wiederzufinden haben. Die häufige Verbindung der Turvaça mit den Yadu, die gelegentliche mit den Matsya (*R*v. VII, 18, 6) passt durchaus zu dieser Vermuthung.

Um die Stelle zu bestimmen, welche die T*r*itsu, deren glänzende Siege in den Vasish*th*a-Hymnen so hoch gefeiert werden, unter den Stämmen der vedischen Zeit einnahmen, weisen wir zunächst auf den Zusammenhang hin, in welchem dieselben mit den S*r*iñjaya (s. oben S. 409) standen, ein Zusammenhang, der ohne Zweifel als Bundesgenossenschaft zu denken ist. Beide haben dieselben Feinde: dass die T*r*itsu den Turvaça im Kampf gegenüber standen, wissen wir aus VII, 18, 6; 19, 8 u. s. w.; von den S*r*iñjaya erfahren wir das Gleiche aus VI, 27, 7. In den Hymnen des Bharadvâja-Buches (Ma*n*d. VI) tritt eine gleichmässige Freundschaft für die S*r*iñjaya und für den T*r*itsu-Fürsten Divodâsa hervor; der Preis der Gaben und Ehren, welche der Sänger von Divodâsa, und derer, welche er vom Sârñjaya (d. h. Daivavâta) empfangen hat, wird in demselben Liede zusammengefasst (VI, 47)[1]. Nun erwähnten wir

[1] Zu den Belegen für den Zusammenhang der T*r*itsu und S*r*iñjaya rechne ich auch *R*v. VII, 19, 3, obgleich allerdings die Tragweite dieser Stelle durch die zugleich darin enthaltene Nennung des Trasadasyu resp. der Pûru vermindert wird. Wenn Vîtahavya und Sudâs dort neben einander stehen, scheint es mir klar, dass Vîtahavya als Eigenname des S*r*iñjaya-Fürsten zu verstehen ist, vgl. Ath. V, V, 19, 1; Taitt. Sa*m*h. V, 6, 5, 3; Pañc. Br. XXV, 16, 3. Ein Vîtahavya wird auch in dem bekanntlich den S*r*iñjaya freundlichen Bharadvâja-Buche gepriesen (*R*v. VI, 15, 2. 3). Anders Zimmer S. 132.

oben die aus den Brâhmana sich ergebende Verbindung der Sriñjaya und Kuru; wie der Sänger von VI, 47 als Purohita des Tritsu- und des Sriñjayafürsten auftritt, vereinigte Devabhâga Çrautarsha (Çat. Br. II, 4, 4, 5) die Purohita-Würde der Kuru und Sriñjaya. Wir werden so mit Wahrscheinlichkeit darauf geführt, den Tritsu ihre Stelle innerhalb des Kreises von Stämmen, unter welchen später der Name der Kuru die hervorragendste Rolle spielte, anzuweisen.

Viel weiter kommen wir, wenn wir die wichtige und scharfsinnige Vermuthung Ludwig's[1]) annehmen, welcher die Tritsu für identisch mit den Bharata erklärt. Ich meine, dass in der That mehr als eine Erwägung für diese Vermuthung spricht. Die Tritsu werden mit diesem Namen ausschliesslich im siebenten Mandala genannt; es ist aber a priori im höchsten Grade unwahrscheinlich, dass der Stamm, welcher dort eine so glänzende Rolle spielt, den übrigen Theilen des Rigveda vollkommen unbekannt sein sollte; fehlt es doch in denselben nicht an Erwähnungen der Tritsu-Könige Sudâs und seines Vaters Divodâsa Atithigva, des Besiegers des Çambara. Dürfen wir nun voraussetzen, dass die Tritsu mit einem der sonst genannten Stämme, und zwar aller Wahrscheinlichkeit nach mit einem der häufiger genannten identisch sind, so bleiben in der That, da die Fünfvölker hier wegen ihrer Feindschaft gegen die Tritsu ausgeschlossen sind, so ziemlich nur die Bharata über, an welche gedacht werden könnte. Dass VII, 33, 6 ebenso gut zur Stütze wie zur Bekämpfung dieser Ansicht verwerthet werden kann, ist offenbar. Directe Stützen[2]) hat die Identification der Tritsu mit den Bharata in folgenden Momenten:

Tritsu wie Bhârata sind Feinde der in der Regel sonst in der Rik-S. freundlich erwähnten Pûru, und zwar nimmt der den Vasishthiden angehörige Dichter Partei für die Tritsu wie für die Bharata; vgl. VII, 8, 4; 18, 13 etc.

Der König der Tritsu ist Sudâs; der Preis des Sudâs und der Bharata findet sich vereinigt in III, 53, 9. 12. 24.

In VI, 16, 4. 5 vgl. v. 19 wird das Gebet für Divodâsa und für den Bharata in einer Weise verbunden, dass man kaum umhin kann, Divodâsa als den Bharata zu verstehen. Divodâsa ist aber nach VII, 18, 25 der Vater des Sudâs, des Königs der Tritsu.

Die Frage nach der geschichtlichen Stellung der Tritsu geht

---

[1]) Mantraliteratur S. 175.

[2]) Zum grossen Theil schon von Ludwig S. 175 herangezogen.

also in diejenige nach der Stellung der Bharata über, und dieser letztern Frage haben wir uns jetzt zuzuwenden.

Die Brâhma*n*atexte wissen von Bharata-Helden aus ferner Vorzeit so gut wie von solchen, die als Angehörige einer nicht weit entlegenen Vergangenheit gedacht sein müssen. Im Verzeichniss der Açvamedha-Opferer (Çat. XIII, 5, 4) kommen zwei Bharatafürsten vor: Bharata selbst, des Dushyanta Sohn, und Çatânîka Sâtrâjita; die begleitenden Verse weisen beide Male auf die unvergleichliche Herrlichkeit des (resp. der) Bharata hin, dessen Grösse über der der andern Sterblichen so hoch erhaben ist, wie der Himmel über der Erde. Das Zeitalter, als dessen Angehörige jene beiden Fürsten von den Verfassern der Brâhma*n*atexte gedacht wurden, geht aus der Person der Priester hervor, die im Zusammenhang mit ihnen genannt werden: Bharata Daushyanti hat die Königsweihe von Dîrghatamas Mâmateya, also einem *R*ishi der *R*ik-Sa*m*hitâ, empfangen (Ait. VIII, 23), Çatânîka Sâtrâjita dagegen von Somaçushman Vâjaratnâyana (Ait. VIII, 21), also einem Mann, den schon sein Name als den Angehörigen einer jüngern Epoche characterisirt.

Dass die Existenz und die hervorragende Bedeutung der Bharata bis in die Gegenwart der Brâhma*n*a-Verfasser hineinreichte, geht auch aus einer Reihe andrer Stellen[1]) hervor, in denen auf Gebräuche bei den Bharata hingewiesen wird, gewöhnlich so, dass die Bharata in dem was sie sagen und thun als Norm für correctes Handeln erscheinen, einmal (Ait. III, 18) auch so, dass die Kenntniss des Bharata-Gebrauchs ausdrücklich als etwas dargestellt wird, das nicht Jeder hat.

In den Völkeraufzählungen von Ait. Br. 8, 14 und bei Manu fehlen die Bharata; ebenso wenig begegnen wir ihnen in der Völkertafel der Buddhisten[2]) oder überhaupt unter den zahlreichen An-

---

[1]) Ait. II, 25; III, 18 (zweimal); Çat. V, 4, 4, 1. Wer diese Stellen unter einander und im Vergleich mit den weiterhin zu erörternden Zeugnissen erwägt, wird kaum an der Bedeutung „Söldner" für Bharata (s. das Petersb. WB.) festhalten, sondern überall den Namen des Volksstammes erkennen. Ait. II, 25 verbessere ich Satvanâm in Satvatâm (nach Çat. XIII, 5, 4, 21, dessen Lesart — gegen das WB. — durch Ait. VIII, 14 geschützt wird), und übersetze: „deshalb ziehen auch jetzt die Bharata aus auf Beute gegen die Satvat, und ihre Wagenlenker sprechen: Auf ein Viertel", u. s. w.

[2]) Ein Sutta des Aṅguttara Nikâya (A*tth*anipâta): so*l*asanna*m* mahâjanapadâna*m* . . . seyyath' îda*m*: Aṅgâna*m* Magadhâna*m* Kâsîna*m* Kosalâna*m* Vajjîna*m* Mallâna*m* Cetiyâna*m* Va*m*sâna*m* (so übereinstimmend zwei von mir benutzte Hss. — Im Janavasabhasutta finde ich: Kâsikosalesu Vajjimallesu Cetiva*m*sesu Kurupañcâlesu Macchasûrasenesu.) Kurûna*m* Pañcâlâna*m* Macchâna*m* Surasenâna*m* Assakâna*m* Avantîna*m* Gandhârâna*m* Kambojâna*m*.

gaben der buddhistischen Texte über die Völker, deren Gebiet Buddha durchwandert oder die sonst in der buddhistischen heiligen Geschichte irgend eine Rolle spielen[1]). Und wer die Erwähnungen der Bharata in den Brâhma*n*a-Texten durchgeht, wird finden, dass in gewisser Weise schon dort das Verschwinden des Bharata-Namens aus dem Kreise der indischen Volksnamen, die genannt zu werden pflegen, sich vorbereitet. Man gedenkt der Bharata mit hoher Verehrung, aber in anderm Ton wie der für das Leben der Gegenwart massgebenden Völker der Kuru, der Videha u. s. w.; in der beiläufigen Weise, wie z. B. von Brahmanen aus dem Kurupañcâla-Stamm oder davon, dass Jemand im Gebiete der Matsya oder Uçînara wandert, die Rede ist, kommen die Bharata nicht vor. Vielleicht am entschiedensten zeigt sich das eigenthümliche Gewicht und zugleich die Sonderstellung der Bharata, wenn Agni als brâhma*n*a Bhârata bezeichnet (Çat. Br. I, 4, 2, 2) und aufgefordert wird, des Opfers zu walten Manushvad Bharatavat (ibid. I, 5, 1, 7).

Wir dürfen wohl vermuthen, dass wir es in den Bharata mit einem Stamm zu thun haben, der in der Brâhma*n*azeit politisch in einem der grossen Völker des damaligen Indien aufgegangen oder im Aufgehen begriffen war, an dessen Namen aber der Glanz grosser Erinnerungen und sacraler Vornehmheit sich knüpfte. Fragen wir nach dem Volk, das die Bharata in sich aufgenommen haben könnte, so liegt es am nächsten, dasselbe in den Gegenden zu suchen, denen in der Brâhma*n*azeit überhaupt die höchste sacrale Autorität zukommt, in den Gegenden der Kurupañcâla. Dazu passt es gut, dass nach Çat. Br. XIII, 5, 4, 11. 21 ein Bharatakönig über die Kâçi gesiegt, ein andrer an Gañgâ und Yamunâ geopfert hat. Dazu passt es ferner, dass in der Formel der Königsproclamation (esha

---

[1]) Die einzige mir bekannte Erwähnung der Bharata in den heiligen Pâli-Texten findet sich im Govindasutta (Dîgha-Nikâya). Es wird dort erzählt, wie in alter Zeit nach dem Tode des Königs Disampati (vgl. Dîpav. 3, 40) der Brahmane Govinda das Reich zwischen Re*n*u, dem Sohn des Königs, und den „aññe cha khattiyâ" vertheilte. Es heisst davon: „tatra suda*m* majjhe Re*n*ussa rañño janapado hoti.

Dantapura*m* Kalingâna*m* Assakâna*m* ca Potama*m*
Mahîyati Avantina*m* Sovîrânañ ca Roruka*m*
Mithilâ ca Videhâna*m* Campâ Angesu mâpitâ
Bârâ*n*asî ca Kâsina*m* ete Govindamâpitâ 'ti.
Sattabhû Brahmadatto ca Vessabhû Bharato saha
Re*n*u dve ca Dhatara*tth*â tadâsu*m* satta Bhâratâ 'ti.

Man sieht, dass hier der Name der Bhârata in einem weitern, ganz Indien (vgl. Bhâratavarsha) oder doch seine Fürsten umfassenden Sinn gebraucht ist.

vo, N. N., râjâ) für das Volk, das angeredet wird, die Varianten angegeben werden: Kuravah, Pañcâlâh, Kurupañcâlâh und Bharatâh (s. Weber, Ind. Lit. G.², S. 126 Anm.). Dazu passt vor Allem die in den Epen herrschende Auffassung. Auch wer, wie wir, die wirren Vorstellungen des Mahâbhârata von den Stämmen der alten Zeit im Allgemeinen nicht hoch anschlägt, wird nicht umhin können, den Zeugnissen ein gewisses Gewicht beizumessen, welche das grosse Epos auf Schritt und Tritt und sogar schon durch seinen Namen dafür ablegt, dass das Königsgeschlecht der Kuru ein Bhârata-geschlecht ist [1]).

Unsre bisherigen Erörterungen über die Bharata haben die Zeugnisse der *Ri*k-Sa*m*hitâ noch nicht verwerthet. Wir fragen jetzt, wie diese Zeugnisse sich zu der bisher vermuthungsweise entwickelten Auffassung der Bharata stellen.

In den Hymnen des *Ri*k finden wir die Bharata als einen Stamm unter vielen andern [2]); bekannt sind die Viçvâmitra-Lieder mit dem Preis der Thaten der Bharata, das Vasish*th*a-Lied mit dem Hinweis auf ihre (vormalige) Niederlage.

Auch in der *Ri*k-Sa*m*hitâ begegnet uns die Spur einer Sonderstellung der Bharata, einer speciellen Verbindung derselben mit wichtigen Punkten des sacralen Wesens, welche im ganzen Kreise der altvedischen Cultur Anerkennung finden. Agni ist Bhârata, d. h. dem oder den Bharata hold oder zugehörig; unter den opferschützenden Gottheiten, die in den Âprîliedern angerufen werden, finden wir die Bhâratî, die personificirte göttliche Schutzmacht der Bharata.

Wir finden stehend mit ihr zusammen die Sarasvatî genannt; sollte nicht der heilige Fluss Sarasvatî der Fluss des heiligen Volkes, der Bharata sein? In einem Liede des Ma*nd*ala, welches die Bharata besonders verherrlicht (III, 23), ist von den beiden Bhârata Devaçravas und Devavâta die Rede, die den Agni durch Reiben erzeugt haben: an der D*ri*shadvatî, an der Âpayâ, an der Sarasvatî möge Agni strahlen. Wir finden also opfernde Bharatafürsten im

[1]) Es darf in diesem Zusammenhang auch darauf hingewiesen werden, dass das Verzeichniss der Açvamedhayâjinas, Çat. Br. XIII, 5, 4, zwar im Allgemeinen bei jedem König angiebt, über welches Volk er herrschte (Purukutsa wird als Aikshvâko râjâ, Marutta als Âyogavo râjâ, Kraivya als Pâñcâlo râjâ bezeichnet u. s. w.), aber in drei Fällen diese Bezeichnung offenbar als überflüssig fortlässt: diese Fälle betreffen den Janamejaya und seine Brüder sowie Bharata und Çatânîka. Der Erstgenannte war bekanntlich ein Kurufürst; die beiden andern waren Bharatakönige.

[2]) S. die Stellen in Grassmann's WB., bei Ludwig S. 175, Zimmer S. 127 fg. Vgl. auch Taitt. Âr. I, 27, 2.

Lande an der Drishadvatî und an der Sarasvatî. Das Land aber an der Drishadvatî und an der Sarasvatî ist dasselbe, das später als Brahmâvarta, als Kurukshetra so hoch gefeiert ist. So schliessen sich die Zeugnisse der Samhitâ und der Brâhmana zusammen, die enge Verknüpfung der Begriffe Bharata, Kuru, Sarasvatî darzuthun[1]).

Aus den Kämpfen, von denen die Wanderungszeit der vedischen Stämme erfüllt war, giengen, so etwa glauben wir demnach den Gang der Ereignisse uns vorstellen zu dürfen, die Bharata als Besitzer der Gegenden um Sarasvatî und Drishadvatî hervor. Die Waffen der Bharatafürsten und der Sangesruhm ihrer *Ri*shi mögen zusammengewirkt haben, um dem Cult der Bharata den Character einer allgemein anerkannten Norm, den Bharata eine Art sacraler Hegemonie zu erringen: daher Agni als Freund der Bharata, die Göttin Bhâratî, die Heiligkeit der Sarasvatî und Drishadvatî.

Dann kam die Zeit, wo die zahllosen kleinen Stämme der Samhitâ-Zeit zu den grösseren Völkern der Brâhmana-Periode zusammenschmolzen. Die Bharata fanden ihre Stelle, vielleicht zusammen mit ihren alten Gegnern, den Pûru[2]), innerhalb des grossen sich jetzt bildenden Volkscomplexes der Kuru; ihr heiliges Land wurde jetzt zum Kurukshetra.

Wir kehren von diesem auf die Bharata bezüglichen Excurs zurück, um das Ergebniss unsrer Hauptuntersuchung zu ziehen.

Wir fanden, dass die Literatur der Brâhmana auf einen bestimmt umgrenzten Kreis von Völkern als ihre Heimath, als die Heimath des echten Brahmanenthums hinführt. Wir fanden, dass dieser Kreis von Völkern mit denen, die Manu als rechtlich lebend rühmt, übereinstimmt. Wir fanden endlich, dass die Namen der im *Ri*gveda genannten Stämme, insonderheit die hervortretendsten derselben, die Pûru, Turvaça, Bharata-Tritsu, auf eben denselben Kreis von Völkern hinführen.

Wir werden auf diese Weise die dieser Untersuchung vorangestellte Behauptung für gerechtfertigt ansehen dürfen, dass dieser

[1]) Darauf, dass im Epos *Ilâ* und Sarasvatî unter den göttlichen Vorfahren der Bharata genannt sind (M. Bh. I, 3760. 3779 etc.), will ich kein Gewicht legen. Beachtenswerther ist, im Hinblick auf die enge Verbindung der Bharata und Kuçika (Zimmer S. 128), die Thatsache, dass ein Nebenfluss der Drishadvatî den Namen Kançikî führt (M. Bh. III, 6065). — Ueber die Beziehung des Sohnes der *Ilâ*, Purûravas, zum Kurukshetra s. Çat. Br. XI, 5, 1, 4.

[2]) Sollte es mit dem Verschwinden dieser Feindschaft zusammenhängen, wenn schon in der *Ri*k-Samhitâ einigemal Sudâs resp. Divodâsa und Purukutsa resp. Trasadasyu in freundlichem Ton neben einander genannt werden? I, 112, 14; VII, 19, 3.

Kreis von Stämmen von altersher eine unter sich eng verbundene, von den Videha, Magadha, wohl auch, wenn auch weniger bestimmt, von den Kosala geschiedene Gemeinschaft gebildet hat. Da wir zu der Zeit, als jene Stämme durch das Fünfstromland gegen ihre spätern Wohnsitze hin vordrangen, schon diese Gemeinschaft und jene Trennung bestehend finden, werden wir annehmen dürfen, dass die Kosala, Magadha, Videha damals schon weiter gegen Osten, den Ganges abwärts, vorgedrungen waren. Die vedische Cultur hat, ursprünglich wenigstens, nicht unter diesen Stämmen des Ostens, sondern unter den Völkern der westlichen Gruppe ihre Heimath gehabt.

Es wird eine anziehende Aufgabe sein, auch auf dem Gebiet der Dialekte[1]) die hier nachgewiesene Scheidung zu verfolgen; zur Lösung derselben dürfte aber die Zeit erst dann gekommen sein, wenn die indische Epigraphik auf breiteren und sichereren Fundamenten, als der erste Band des Corpus Inscriptionum sie bietet, begründet sein wird.

Zweiter Excurs.

Bemerkungen und Belege zur Geschichte von Buddha's Jugend.

Die einzelnen Züge der im Text gegebenen Schilderung der Familie, aus welcher Buddha stammte, sind dem Cullavagga VII, 1 fg. (vgl. Dhp. A*tth*. p. 351) sowie folgenden Stellen entnommen: So*n*ada*nd*asutta (Dîgha N.): sama*n*o khalu bho Gotamo pahûta*m* hirañña*m* suva*nn*a*m* ohâya pabbajito bhûmigata*m* ca vehâsa*tth*a*m* ca —, sama*n*o khalu bho Gotamo a*ddh*akulâ pabbajito mahaddhanâ mahâbhogâ. — Apadâna fol. khâ*h* : a*ddh*e kule mahâbhoge nibbattissatti tâvade. —

Apadâna fol. ko':

aparimeyye ito kappe Ukkâkakulasambhavo (sic)
Gotamo nâmagottena satthâ loke bhavissati.

---

[1]) Auch das Wenige, was wir aus buddhistischen Quellen über die Götterwelt der östlichen Länder und ihre religiöse Terminologie erfahren, so weit dieselbe nicht vom Veda überwuchert ist, deckt sich keineswegs vollständig mit dem, was die westliche Literatur ergiebt.

Ebendas. fol. gam' fg.:

aparimeyye ito kappe bhûmipâlo mahiddhiko
Okkâko nâma nâmena râjâ ratthe bhavissati.
solasitthisahassânam sabbâsam pavarâ ca yâ
abhijâtâ khattiyânî nava putte janissati.
nava putte janitvâna khattiyânî marissati,
tarunavâ (sic) piyâ kaññâ mahesittam karissati.
Okkâkam tosayitvâna varam kaññâ labhissati,
varam laddhâ ca sâ kaññâ putte pabbâjayissati.
pabbâjitâ ca te sabbe gamissanti naguttamam
jâtibhedabhayâ sabbe bhaginihi samvasissare.
ekâ 'va kaññâ byâdhihi bhavissati purakkhatâ.
mâ no jâti pabhijja (sic) ti nikhaniyanti khattiyâ.
khattiyo niharitvâna tâya saddhim vasissati:
bhavissati tadâ bhedo Okkâkakulasambhavo.
tesam pajâ bhavissanti Koliyâ nâma jâtiyâ,
tattha mânusakam bhogam anubhossanti nappakam.

Es sind hier auch die im Ambatthasutta (Dîgha Nikâya) enthaltenen Daten über die Herkunft Buddha's von Okkâka, sowie Sutta Nipâta, Pârây. Vatthug. V. 16 (Fausböll S. 186) zu vergleichen. — Die Rohinî als Grenzfluss der Sakya gegen die Koliya: passantu tam Sâkiyâ Koliyâ ca pacchâmukham Rohiniyam tarantam (Theragâthâ fol. khû'). —

Ambatthasutta (Dîgha N.): Der junge Brahmane Ambattha redet zu Buddha: ekam idâham bho Gotama samayam âcariyassa brâhmanassa Pokkharasâtissa kenacid eva karanîyena Kapilavatthum agamâsim yena Sakyânam santhâgâram ten' upasamkamim. tena kho pana samayena sambahulâ Sakyâ c'eva Sakyakumârâ ca santhâgâre uccesu âsanesu nisinnâ honti aññamaññam añgulipatodakena samjagghantâ samkîlantâ aññadatthu maññeva mamañ ñeva anojagghantâ na mam koci âsanena pi nimantesi. tayidam bho Gotama na cchannam tayidam na ppatirûpam yad ime Sakyâ ibbhâ santâ ibbhâ samânâ na brâhmane sakkaronti etc. — Im Añg. Nik. (vol. I fol. kau) wird als uccâkulikânam agga unter den Bhikkhu genannt Bhaddiya Kâligodhâya putta, offenbar derselbe, von dem Cull. VII, 1 die Rede ist. — Dhammacetiyasuttanta (Majjh. N.; König Pasenadi spricht): bhagavâ pi Kosalako aham pi Kosalako. — Die Ueberordnung des Pasenadi über die Sakya geht aus folgender Stelle hervor: Sakyâ kho pana Vâsettha rañño Pasenadikosalassa anantarâ anuyuttâ bhavanti; karonti kho Vâsettha Sakyâ raññe Pasenadimhi Kosale ni-

paccakâra*m* abhivâdana*m* paccu*tth*âna*m* añjalikamma*m* sâmîcikamma*m* (Aggaññasutta, Dîgha N.).

Die Zugehörigkeit Buddha's zu dem Gotta der Gotama weiss ich nicht befriedigend aufzuklären. Man muss die Frage in ihrer Allgemeinheit stellen: wie ist das Auftreten eines Gotta-Namens bei Angehörigen der Khattiya-Kaste zu deuten?

Ich stelle zunächst die wesentlichen hier einschlagenden Facta, soweit sie mir bekannt sind, zusammen.

Von jenen oft genannten adligen Familien, in deren Händen die Herrschaft einzelner Städte mit ihrem Gebiet liegt, scheint jede einzelne einen Gotta-Namen geführt zu haben. So werden die Malla von Kusinârâ als Vâse*tth*â bezeichnet (Mahâparinibb. Sutta p. 55 etc.), die Malla von Pâvâ führen dasselbe Gotta (Sa*m*gîtipariyâyasutta im Dîgha-Nikâya), die Koliya werden Byagghapajjâ genannt (mehrfach im Aṅguttara Nikâya. Hängt hiermit der Name ihrer Stadt Vyâghrapura zusammen? Sp. Hardy, Manual p. 139). Im Mahâpadhânasutta wird Herkunft, Gotta u. s. w. der sechs Buddhas erörtert, die dem Buddha des gegenwärtigen Zeitalters in der heiligen Würde vorangegangen sind. Drei unter diesen sechs Buddhas sind Khattiya, aber von ihnen so gut wie von den andern drei, welche Brâhma*n*a sind, wird als etwas selbstverständlich vorhandenes das Gotta genannt; die drei Khattiya sind Ko*nd*aññas, die drei Brâhma*n*a sind Kassapas. Der letzte Buddha selbst ist ein Gotama, offenbar weil seine ganze Familie dies ist (s. Burnouf Introd. p. 155); wenigstens wird sein Vater als Gotama angeredet (Mahâvagga I, 54, 4); ebenso sein Vetter Ânanda (Vaṅgîsathera Sa*m*yutta, fol. câ des Phayre MS.); Mahâpajâpatî, die gleichfalls dem Sakyageschlecht angehört (Lal. Vist. p. 28 ed. Calc.; Mahâva*m*sa p. 9), führt den Namen Gotamî; ebenso ihre Schwester Mâyâ (Theragâthâ fol. khû'); endlich begegnet Jât. A*tth*. I, 60 und sonst eine offenbar als Sakya-Jungfrau zu denkende Kisâ Gotamî. — Zahlreiche weitere Belege für die Anwendung der Gotta-Bezeichnung auf Personen des Khattiya-Standes liefert das Jinacaritra der Jainas so wie die Inschriften (es genügt hier auf Cunningham, the Stûpa of Bharhut, p. 128 fg., und Bühler's daselbst mitgetheilte Bemerkung zu verweisen).

Mir scheint aus diesen Daten mit hoher Wahrscheinlichkeit zu folgen, dass nach der Rechtsanschauung, die sich in den buddhistischen und jainistischen Texten ausprägt, jede Familie der Khattiya-Kaste so gut wie der Brâhma*n*a-Kaste den Gentilnamen eines der vedischen Brahmanen-Gotta führt. Wenn für Könige wie Bimbisâra

oder Pasenadi ein solches Gotta nicht nachweisbar ist, wird dies seinen Grund nicht darin haben, dass sie keinen Gotta-Namen führten, sondern vielmehr darin, dass die Anrede mahârâja resp. deva für ehrerbietiger und mithin für correcter galt, als Vâse*tth*a oder Gotama.

Dass wir es in der Verwendung dieser brahmanischen Namen mit einem allgemeinen Gebrauch, nicht mit einem speciellen, etwa durch Verschwägerungsverhältnisse bedingten Recht einzelner Familien zu thun haben, wird auch durch den in buddhistischen Suttas oft citirten Vers wahrscheinlich gemacht:

khattiyo se*tth*o jane tasmi*m* yo gottapa*t*isârino.

Eine Ausdehnung der betreffenden Bezeichnungsweise auf Personen der dritten Kaste scheint nicht stattgefunden zu haben; die Spuren davon könnten sonst in den zahllosen Fällen, wo sie in unsern Texten erwartet werden müssten, kaum ganz ausbleiben.

Man pflegt nun die Bezeichnung Buddha's als Gotamiden darauf zurückzuführen, dass die Purohitawürde bei den Sakyas in den Händen des Gautama-Geschlechtes gelegen habe[1]). Bekanntlich muss oder kann nach brahmanischer Opfersitte bei der Pravara-Ceremonie für die Nennung der Ahnen des Opferers, falls der Letztere kein Brahmane ist, die Nennung der Ahnen seines Purohita eintreten (Weber, Indische Studien X, 73, 79; Hillebrandt, das altindische Neu- und Vollmondsopfer, S. 81 A. 1). Von dem Gebrauche aber, bei dem Opfer eines Mannes, welcher einen Gautama zum Purohita hat, den Agni als den Agni, der dem Gotama gedient hat, anzurufen, bis zur Benennung jenes Mannes selbst und seines ganzen Hauses als „Abkömmlinge des Gotama“ scheint mir doch ein allzu weiter Schritt zu sein, als dass wir jener Erklärungsweise ohne Bedenken zustimmen könnten. Es mögen hier Fictionen und Aeusserungen der Kastenrivalität im Spiele sein, welche auch nur vermuthungsweise aufzudecken die gegenwärtig zu unsrer Verfügung stehenden Materialien nicht gestatten.

Auf die Frage nach der Lage des Sakyareiches und der Stadt Kapilavatthu brauchen wir hier nach dem oben S. 94, 97 fg. Gesagten nicht eingehender zurückzukommen. Dass Kapilavatthu selbst unmittelbar am oder im Himalaya lag, lässt sich bei dem Schweigen, welches Fa Hian und Hiouen Thsang in ihren Beschreibungen der Stadt über das Gebirge beobachten, nicht annehmen. Zwar heisst es im Pabbajjâsutta von den Sakyas (Sutta Nipâta, vgl. Faus-

[1]) Ueberliefert ist es selbstverständlich nicht, dass dies der Fall war.

böll's Uebersetzung S. 68): uju*m* janapado . . . Himavantassa passato; das erlaubt aber nur für das Gebiet der Sakyas, nicht für ihre Hauptstadt auf die Lage am Himalaya zu schliessen. Dass Kapilavatthu, wenn es nicht im Gebirge lag, auch nicht in dem Gürtel feuchter Niederungen (dem sog. Tarai) gelegen haben kann, der den Südrand des Gebirges umgiebt, dass es also südlich von dem Tarai gelegen haben muss, lässt sich nicht mit Sicherheit behaupten. Die Beschaffenheit des Bodens und der Luft ist hier nicht zu allen Zeiten die gleiche gewesen; in Gegenden des nepalesischen Tarai, wo jetzt Malaria herrscht und allein Tiger und Wildschweine leben, haben sich die glänzenden Ruinen alter mächtiger Städte gefunden (Hodgson im Journ. As. Soc. Bengal 1835, S. 121 fg.). —

Der Tod der Mâyâ wird oft in den Texten des Sutta Pi*t*aka erwähnt.

Weiter gehören in den Kreis der hier zu sammelnden Zeugnisse die folgenden Stellen: Sa*m*yutta Nikâya vol. III. fol. hâ: ida*m* bhante Kapilavatthu iddhañ c'eva phîtañ ca bâhujañña*m* âki*nn*amanussa*m* sambâdhabyûha*m*, so khv âha*m* . . . sâya*n*hasamaya*m* Kapilavatthu*m* pavisanto bhante na pi hatthinâ samâgacchâmi bhante na pi assena . . . rathena . . . saka*t*ena . . . na pi purisena samâgacchâmi. — Mahâsaccakasutta (Majjh. N.): abhijânâmi kho panâha*m* pitu Sakkassa kammante sîtâya jambucchâyâya nisinno vivicc' e[va kâme]hi vivicca akusalehi dhammehi . . . pa*th*amajjhâna*m* upasampajja viharattâ (sic). Daran schloss später die bekannte Legende vom Vappamangala an, Jât. A*tth*. 1 p. 57 fg.

Das Alter der Tradition zu läugnen, welche Buddha's Vater zu einem König macht, bestimmt mich Folgendes. Wo (wie im So*n*ada*n**d*asutta des Dîgha N.) die äusseren Ansprüche Buddha's auf ehrerbietige Behandlung erörtert werden, wird immer nur geltend gemacht, dass er aus einem „uccakula, khattiyakula, a*ddh*akula“ stamme; es wird hervorgehoben, dass er, als er in den geistlichen Stand trat, Verwandte und Freunde, Gold und Silber verlassen habe; die königliche Stellung der Familie wird nicht berührt. Wenn irgendwo, so ist einem derartigen Umstande gegenüber, der ja doch nicht hätte verschwiegen werden können, das Argumentum ex silentio am Platze. Andres kommt hinzu. Wer die gleichmässige Sorgfalt kennt, mit welcher in den Pi*t*akas die Titulatur der auftretenden Personen behandelt ist, wird auch das entscheidend finden, dass Buddha's Vater dort nur Suddhodhana Sakka genannt wird (Mahâvagga I, 54, und vgl. die oben mitgetheilte Stelle aus dem Mahâsaccakasutta), wie

auch von Anuruddha Sakka, Upananda Sakyaputta etc. gesprochen wird, während Bhaddiya, welcher in der That König der Sakyas war — wenn man diesen geringfügigen Râjâ als König bezeichnen mag — stehend als Bhaddiya Sakyarâjâ aufgeführt wird (Cullav. VII, 1, 3 fg.). So wird Suddhodana auch „Gotama" angeredet (Mahâvagga l. c.), wie die Malla Vâse*tth*â heissen, die Koliya Byagghapajjâ, aber man sagt zu ihm nicht „mahârâja", wie zu Bimbisâra oder Pasenadi. — Das älteste Zeugniss, das dem Suddhodana die königliche Würde beilegt, meines Wissens die einzige derartige Stelle im Tipi*t*aka, steht im Mahâpadhânasutta (Dîgha N.), wo eine Reihe von Notizen über das Leben der letzten sieben Buddhas zusammengestellt wird. Es wird in schematischer Weise, ähnlich wie in der offenbar diesem Sutta nachgebildeten Stelle Dîp. XVII, 3 fgg., die Lebensdauer, die Eltern, die Heimath, der Bodhibaum, das Sâvakayuga etc. dieser Buddhas aufgeführt. Die drei ersten waren Königssöhne, die folgenden drei Brahmanensöhne, der letzte ist wieder ein Königssohn, der Sohn des Suddhodana râjâ. Möglicherweise ist Aehnliches auch im Schlussabschnitt des Buddhava*m*sa gesagt — dem Character dieses Textes würde es durchaus entsprechen —; ich bedaure über diesen Theil des genannten mir jetzt nicht zugänglichen Textes keine Angaben machen zu können. Dass in jedem Fall Zeugnisse dieser Art den vorher angegebenen Momenten gegenüber zurückstehen müssen, bedarf keiner Ausführung. — Aus dem Buddhava*m*sa (Phayre MS. fol. ju') habe ich noch den Vers notirt:

mayha*m* janettikâ mâtâ Mâyâdevîti vuccati.

Vgl. Râhulamâtâ devî, Mahâvagga I, 54.

Als Geburtsort des Bodhisatta giebt die jüngere Tradition bekanntlich den Lumbinî-Hain an; aus dem Tipi*t*aka selbst ist mir hierauf bezüglich nur folgende Stelle aus dem Nâlakasutta des Sutta Nipâta bekannt:

— jâto
Sakyâna*m* gâme janapade Lampuneyye[1]).

Die Wunder bei der Empfängniss und Geburt des Bodhisatta werden im Acchariyabahutasutta des Majjh. Nikâya (vgl. Mahâparinibbâna Sutta p. 27) besprochen; dort wird auch als allgemein gültig das Gesetz hingestellt, dass die Mutter sieben Tage nach der

[1]) So das Phayre MS.; vgl. Fausböll's Uebersetzung S. 125. Der Verfasser der Stelle scheint an metrischen Nöthen gelitten zu haben; er wollte ohne Zweifel sagen: Sakyâna*m* janapade gâme L°.

Geburt des Kindes stirbt und im Himmel der Tusitagötter wiedergeboren wird; auch der s. g. Sîhanâda („aggo 'ham asmi lokassa", etc., vgl. Jât. A*tth*. I p. 53) wird dort erwähnt. Die Darstellung des Kindes an den *R*ishi Asita (oder wie er in der Jât. A*tth*. I p. 54 genannt wird, Kâ*l*adevala) ist in dem eben erwähnten Nâlakasutta des Sutta-Nipâta (s. jetzt Fausböll's Uebersetzung) erzählt[1]).

Ueber die Jugend des Bodhisatta liegt die wichtigste Stelle im Aṅguttara Nikâya vor (ich gebe sie genau nach der Hs., vol. I fol. ñû'): sukhumâlo aha*m* bhikkhave paramasukhumâlo accantasukhumâlo. mama sukha*m* bhikkhave pitu nivesane pokkhara*n*iyo kâriyâkâ honti, ekattha sukha*m* bhikkhave uppala*m* vappati ekattha paduma*m* ekattha pu*nn*arika*m* yâvad evam atthâya. na kho pana es' âha*m* bhikkhave kâsika*m* candana*m* dhâremi, kâsika*m* bhikkhave su me ta*m* ve*th*ana*m* hoti kâsikâ kañcukâ kâsika*m* nivâsana*m* kâsiko uttarâsaṅgo. rattidiva*m* kho pana me su ta*m* bhikkhave setachatta*m* dhâreyya mâ na*m* phussi sîta*m* vâ u*n*ha*m* vâ ti*n*a*m* vâ rajo vâ ussâvo vâ 'ti. tassa mayha*m* bhikkhave tayo pâsâdâ ahesu*m* (dies wird als allgemeine Sitte erwiesen durch die Vergleichung von Mahâvagga I, 7, 1, Cullavagga VII, 1, 1) eko hemantiko eko gimhantiko eko vassiko 'ti. so kho aha*m* bhikkhave vassikapâsâde vassike cattâro mâse nippurisehi turiyehi paricâriyamâno na he*tt*hâ pâsâdâ orohâmi. yathâ kho pana bhikkhave aññesa*m* nivesane dâsakammakarâporisassa ka*n*âjaka*m* bhojana*m* diyyati bilaṅgadutiya*m* evam eva su me bhikkhave pitu nivesane dâsakammakaraporisassa sâlima*m*sodano diyyati. — Es folgt nun die oben S. 104 fg. übersetzte Erzählung, wie in ihm der Gedanke an Alter, Krankheit und Tod erwacht ist; damit schliesst der hierher gehörige Theil jenes Textes. Man beachte, dass die Entstehung dieser Gedanken hier nicht an ein äusseres Ereigniss wie die bekannten vier Ausfahrten angeknüpft ist. Die Geschichte von diesen Ausfahrten ist in die jüngere Legende, wie in der Jât. A*tth*. I p. 59 auch ziemlich ausdrücklich gesagt wird, aus dem Mahâpadhânasutta (Dîgha Nikâya) übernommen, wo sie in Bezug auf den Buddha Vipassi vorgetragen wird[2]) (dort und im Mahâpurisalakkha-

---

[1]) Auch dieses Sutta gehört zu den Texten, in welchen man mit Bestimmtheit eine Hindeutung auf des Bodhisatta Geburt in königlichem Hause würde erwarten müssen, wenn nicht eben dieser Zug erst der jüngeren Tradition angehörte. In Fausböll's Uebersetzung dieses Sutta wird Suddhodana's Haus als „palace", das Kind mehrfach als „prince" bezeichnet; der Pâli-Text hat bhavana resp. kumâra.

[2]) Wenn der Verfasser dieses Commentars dort der Kürze wegen sagt, das Gespräch zwischen dem Bodhisatta und dem Wagenlenker sei nach jenem Sutta zu er-

*n*asutta des Dîgha N. werden auch die 32 Lakkha*n*a des Mahâpurisa besprochen). Von Gotama Buddha werden die Ausfahrten im Tipi*t*aka meines Wissens nie erzählt[1]).

Ueber Weib und Kind Buddha's ist die Hauptstelle Mahâvagga I, 54[2]); Râhula wird in Suttatexten mehrfach als der Sohn Buddha's erwähnt, ohne dass ihm von der alten Tradition unter den Kreisen der Jünger irgend eine hervorragende Rolle zugeschrieben würde.

Die Pabbajjâ betreffend ist zunächst das in der Jât. A*tth*. I p. 66 erwähnte Pabbajjâsutta anzuführen, welches im Sutta Nipâta (Fausböll's Uebersetzung S. 67 fg.) steht. Es fängt an:

> Pabbajja*m* kittayissâmi yathâ pabbaji cakkhumâ
> yathâ vima*m*samâno so pabbajja*m* samarocayi.
> sambâdh' âya*m* gharâvâso rajassâyatana*m* iti
> abbhokâso ca pabbajjâ, iti disvâna pabbaji.
> pabbajitvâna kâyena pâpakamma*m* vivajjayi,
> vacîduccarita*m* hitvâ âjîva*m* parisodhayi.
> agamâ Râjagaha*m* buddho, u. s. w.,

es folgt eine Erzählung von der Jât. A*tth*. I p. 66 dargestellten Begegnung des künftigen Buddha und des Königs Bimbisâra. — Neben diesem Sutta gehört hierher noch folgendes, übrigens auch an anderen

---

gänzen, so folgt doch wohl, dass ein Sutta, welches das Entsprechende von Gotama selbst erzählte, dem Commentator so unbekannt war, wie es mir ist. Auch die Jât. I, 59 Zeile 31 sich findende Berufung auf die Commentarüberlieferung zeigt, dass man einen Text, auf den man sich hätte berufen können, nicht besass.

[1]) Hier sind auch die Verse des Mâ*n*ava Thera (Therag. fol. ku) heranzuziehen:

> ji*nnam* ca disvâ dukhitañ ca byâdhita*m*
> matañ ca disvâ gatam âyusa*m*khaya*m*
> tato aha*m* nikkhamitu*m*na pabbaji*m*
> pahâya kâmâni manoramâníti.

(Allem Anschein nach haben wir hier die Form nikkhamitûna, wonach das von mir in Kuhn's Zeitschr. N. F. V, 323 fg. Gesagte zu ergänzen ist.)

Ebenso vom Buddha Dîpa*m*kara (Buddhava*m*sa fol. cai des Phayre MS.):

> nimitte caturo disvâ hatthiyânena nikkhami.

Desgleichen vom Buddha Ko*nd*añña (ebendas. fol. co):

> nimitte caturo disvâ rathayânena nikkhami.

Aehnlich von den folgenden Buddhas. Ob am Schluss des Buddhava*m*sa von Gotama Buddha direct dasselbe gesagt wird, weiss ich augenblicklich nicht anzugeben. Unwahrscheinlich ist es nicht; es mögen wohl hier, wie auch anderswo, in die jüngeren Partien der Pi*t*akas selbst die Spuren der späteren Legendenbildung hineinreichen, was natürlich die sonst gewonnenen Resultate über die ältere und jüngere Gestalt von Buddha's Lebensbilde nicht würde erschüttern können.

[2]) Vgl. Davids' und meine Anmerkung zu unsrer Uebersetzung dieser Stelle.

Orten wiederkehrendes Bruchstück des Sonadandasutta (Dîgha N.), das oben S. 107 übersetzt ist: samano khalu bho Gotamo daharo samâno susukâlake sobhadrena yobbanena samannâgato pathamena vayasâ agârasmâ anagâriyam pabbajito; samano khalu bho Gotamo akâmakânam mâtâpitunnam assumukhânam rudantânam kesamassum ohâretvâ kâsâyâni vatthâni acchâdetvâ agârasmâ anagâriyam pabbajito. — Vgl. auch die weiterhin (S. 427) anzuführende Stelle. — Die in der spätern Legende (z. B. Jât. Atth. I p. 61) sich findende Erzählung von der nächtlichen Scene in Buddha's Schlafgemach, die seiner Flucht vorhergeht, findet sich, wenn mir Nichts entgangen ist, im Tipitaka in Beziehung auf Buddha selbst nicht, wohl aber in Beziehung auf einen seiner ersten Jünger Yasa (Mahâvagga I, 7, 1. 2) und wird von dort später in die Buddhalegende hinübergenommen worden sein. — Das Alter des Bodhisatta bei der Pabbajjâ wird im Mahâparinibbânasutta p. 59 auf 29 Jahre angegeben.

Ueber die Zeit von der Pabbajjâ bis zu der Sambodhi findet sich die Tradition des Tipitaka an folgenden Stellen.

Die Dauer dieser Zeit wird mehrfach auf sieben Jahre angegeben, d. h. es wird gesagt, dass Mâra sieben Jahre lang dem Bodhisatta gefolgt ist bis zu seinem letzten vergeblichen Angriff auf denselben; Padhânasutta des Sutta-Nipâta:

satta vassâni bhagavantam anubandhim padâpadam
otâram nâdhigacchissam sambuddhassa satimato.

Aehnlich im Mârasamyutta des Samy. Nikâya (vol. I fol. ghi'): tena kho pana samayena (nämlich als Buddha kurz nach der erlangten Erlösung unter dem Ajapâlabaum sass) Mâro pâpimâ satta vassâni bhagavantam anubaddho hoti otârâpekho otâram alabhamâno.

Die zusammenhängenden Erzählungen über diese Zeit lassen den Bodhisatta nach der Pabbajjâ sich der Leitung des Âlâra Kâlâma[1]) und des Uddaka Râmaputta anvertrauen (der Ort, wo

[1]) Wir finden also im heiligen Pâli-Kanon neben einander zwei Versionen: einerseits wird erzählt, dass Buddha seine Heimath verliess und nach Râjagaha gieng, wo die Begegnung mit Bimbisâra stattfand; andrerseits wird erzählt, dass er seine Heimath verliess und zu Âlâra Kâlâma gieng. Die jüngeren Texte ordnen natürlich die verschiedenen Vorgänge zu einer Reihe zusammen. Es verdient bemerkt zu werden, dass die südliche Tradition und die nördliche dies in verschiedener Weise gethan haben. Jene lässt Buddha erst nach Râjagaha und dann zu Âlâra gehen (Jât. I, 66), diese hat die umgekehrte Reihenfolge (Lal. Vist. p. 296 fg.): man sieht deutlich, wie hier die beiden Zweige der jüngeren Tradition auf der gemeinsamen Grundlage, welche für uns durch die Pâli-Pitakas repräsentirt wird, unabhängig von einander auf eigne Hand fortbauen.

diese lebten, wird nicht angegeben); dann geht er nach Uruvelâ; es folgen die drei Gleichnisse (vgl. Lal. Vist. p. 309), sein Bemühen, durch Kasteiungen das Ziel zu erreichen, endlich die Erlangung der Buddhaschaft resp. die ersten Ereignisse nach derselben.

Diese Darstellung findet sich an verschiedenen Stellen des Majjhima Nikâya, nämlich im Ariyapariyosânasutta (dort fehlen die drei Gleichnisse und die Dukkarakârikâ); im Mahâsaccakasutta, dem Bodhirâjakumârasuttanta und dem Sañgaravasuttanta.

Ich theile aus den bezeichneten Quellen eine Auswahl dessen, was mir als das Wesentlichste erscheint, mit.

Aus dem Mahâsaccakasutta:

Idha me Aggivessana pubbeva sambodhâ anabhisambuddhassa bodhisattass' eva sato etad ahosi: sambâdho gharâvâso rajapatho abbhokâso pabbajjâ. na yida*m* sukara*m* . . . (vgl. Mahâvagga V, 13, 1) . . . pabbajeyyan ti. so kho aha*m* Aggivessana aparena samayena daharo 'va samâno susukâlake sobhadrena yobbanena samannâgato pa*th*amena vayasâ akâmakâna*m* mâtâpitunna*m* assumukhâna*m* rudantâna*m* kesamassu*m* ohâretvâ kâsâyâni vatthâni acchâdetvâ agârasmâ anagâriya*m* pabbajito samâno ki*m*kusalagavesî anuttara*m* santivarapada*m* pariyesamâno yena Âlâro Kâlâmo ten' upasa*m*kami*m*, u. s. w.

Aus dem Ariyapariyosânasutta (vgl. Lal. Vist. p. 295 fg.):

Atha khv âha*m* bhikkhave yena Âlâro Kâlâmo ten' upasa*m*kami*m* upasa*m*kamitvâ Âlâra*m* Kâlâma*m* etad avoca*m*: kittâvatâ no âvuso Kâlâma dhamma*m* saya*m* abhiññâya sacchikatvâ upasampajja viharâmîti pavedesîti. eva*m* vutte bhikkhave Âlâro K. âkiñcaññâyatana*m* pavedesi. tassa mayha*m* bhikkhave etad ahosi: na kho Âlârass' eva Kâlâmassa atthi saddhâ mayham p' atthi saddhâ. na kho Âlârass' eva Kâlâmassa atthi viriya*m* . . . sati . . . samâdhi . . . paññâ mayham pi atthi paññâ. yan nûnâha*m* ya*m* dhamma*m* Âlâro K. saya*m* abhiññâya sacchikatvâ upasampajja viharâmîti pavedeti tassa dhammassa sacchikiriyâya padaheyyan ti. so kho aha*m* bhikkhave na cirass' eva khippam eva ta*m* dhamma*m* saya*m* abhiññâ sacchikatvâ upasampajja vihâsi*m*. atha khv âha*m* bhikkhave yena Âlâro K. ten' upasa*m*kami*m*, upasa*m*kamitvâ Âlâra*m* K. etad avoca*m* : ettâvatâ no âvuso Kâlâma ima*m* dhamma*m* saya*m* abhiññâ sacchikatvâ upasampajja pavedesîti. ettâvatâ kho âvuso ima*m* dhamma*m* saya*m* abhiññâ sacchikatvâ upasampajja pavedesîti (pavedemîti?). aham pi kho âvuso ettâvatâ ima*m* dhamma*m* saya*m* abhiññâ sacchikatvâ upasampajja viharâmîti. lâbhâ

no âvuso suladdha*m* no âvuso ye maya*m* âyasmanta*m* tâdisa*m* sabrahmacâri*m* passâma, iti yâha*m* dhamma*m* saya*m* abh. s. upasampajja pavedemi ta*m* tva*m* dhamma*m* saya*m* abh. s. upasampajja viharasi, ya*m* tva*m* dhamma*m* saya*m* abh. s. upaśampajja viharasi tam aha*m* dhamma*m* saya*m* abh. s. upas. pavedemi, iti yâha*m* dhamma*m* jânâmi ta*m* tva*m* dhamma*m* jânâsi, ya*m* tva*m* dhamma*m* jânâsi ta*m* aha*m* dhamma*m* jânâmi, iti yâdiso aha*m* tâdiso tva*m*, yâdiso tva*m* tâdiso aha*m*. ehi dâni âvuso ubho 'va santâ ima*m* ga*n*a*m* pariharâmâ 'ti. iti kho bhikkhave Âlâro Kâlâmo âcariyo me samâno antevâsi*m* samâna*m* attano samasama*m* *th*apesi ulârâya ca ma*m* pûjâya pûjesi. tassa mayha*m* bhikkhave etad ahosi: nâya*m* dhammo nibbidâya na virâgâya na nirodhâya na upasamâya na abhiññâya na sambodhâya na nibbânâya sa*m*vattati yâvad eva âkiñcaññâyatanûpapattiyâ 'ti. so kho aha*m* bhikkhave ta*m* dhamma*m* anala*m*karitvâ tasmâ dhammâ nibbijja pakkami*m*. so kho aha*m* bhikkhave ki*m*kusalagavesî anuttara*m* santivarapada*m* pariyesamâno yena Uddako Râmaputto ten' upasa*m*kami*m*, upasa*m*kamitvâ Uddaka*m* Râmaputta*m* etad avoca*m*: icchâm' aha*m* âvuso imasmi*m* dhammavinaye brahmacariya*m* caritun ti. eva*m* vutte bhikkhave Uddako Râmaputto ma*m* etad avoca: viharâyasma, tâdiso aya*m* dhammo yattha viññû puriso na cirass' eva saka*m* âcariyaka*m* saya*m* abhiññâ sacchikatvâ upasampajja vihareyyâ 'ti. so kho aham bhikkhave na cirass' eva khippam eva ta*m* dhamma*m* pariyâpu*n*i*m*. so kho aha*m* bhikkhave tâvataken' eva o*tth*apahatamattena lapitalâpanamattena ñâ*n*â (sic) vadâmi theravâdañ ca jânâmi passâmîti pa*t*ijânâmi ahañ c'eva aññesa*m* ca (sic). tassa mayha*m* bhikkhave etad ahosi: na kho Râmo ima*m* dhamma*m* kevala*m* sabbâmantakena (sic) sayam abhiññâ sacchikatvâ upasampajja viharâmîti pavedesi, addhâ Râmo ima*m* dhamma*m* jâna*m* passa*m* vihâsîti. atha khv âha*m* bhikkhave yena Uddako Râmaputto ten' upasa*m*kami*m*, upasa*m*kamitvâ Uddaka*m* Râmaputta*m* etad avoca*m*: kittâvatâ no âvuso Râmo (sic) ima*m* dhamma*m* sayam abhiññâ sacchikatvâ upasampajja pavedesîti. eva*m* vutte bhikkhave Uddako Râmaputto nevasaññânâsaññâyatana*m* pavedesi. tassa mayha*m* bhikkhave etad ahosi: na kho Râmass' eva ahosi saddhâ mayham p'atthi saddhâ (etc.; das Folgende wie oben bei Â*l*âra Kâlâma. Râmaputta sagt schliesslich:) ehi dâni âvuso tva*m* ima*m* ga*n*a*m* pariharâ 'ti. iti kho bhikkhave Uddako Râmaputto sabrahmacârî samâno âcariya*tth*âne mama*m* *th*apesi ulârâya ca ma*m* pûjâya pûjesi. tassa mayha*m* bhikkhave etad ahosi: nâya*m* dhammo nibbidâya . . . sa*m*vattati yâvad eva neva-

saññânâsaññâyatanûpapattiyâ 'ti. so kho aham bhikkhave tam dhammam analamkaritvâ tasmâ dhammâ nibbijja pakkamim. so kho aham bhikkhave kimkusalagavesî anuttaram santivarapadam pariyesamâno Magadhesu anupubbena cârikam caramâno yena Uruvelâ senânigamo tad avasarim. tatth' addasam ramaṇîyam bhûmibhâgam pâsâdikam ca vanasaṇḍam nadim ca sandantim setakam supatittham ramaṇîyam samantâ ca gocaragâmam. tassa mayham bhikkhave etad ahosi: ramaṇîyo vata bho bhûmibhâgo pâsâdiko ca vanasaṇḍo nadî ca sandati setakâ supatitthâ ramaṇîyâ samantâ gocaragâmo alam ca tidam (sic) kulaputtassa padhânatthikassa padhânâyâ 'ti. so kho aham bhikkhave tatth' eva nisîdim alam c' idam (sic) padhânâyâ 'ti. so kho aham bhikkhave attanâ jâtidhammo (. . . jarâdhammo, vyâdhidhammo, maraṇadhammo, sokadhammo, samkilesadhammo . . .) samâno jâtidhamme (. . . jarâdhamme etc.) âdînavam viditvâ ajâtam (. . . ajaram etc.) yogakkhemam nibbânam pariyesamâno ajâtam anuttaram yogakkhemam ajjhagamam . . . asamkiliṭṭham anuttaram yogakkhemam nibbânam ajjhagamam; ñâṇañ ca pana me dassanam udapâdi: akuppâ me cetovimutti, ayam antimâ jâti, n' atthi dâni punabbhavo 'ti. tassa mayham bhikkhave etad ahosi: adhigato kho me, etc. (s. Mâhavagga I, 5, 2).

In der Regel finden wir zwischen der Lehrzeit bei Âḷâra und Uddaka und der Erlangung der Sambodhi eine Beschreibung der Dukkarakârikâ eingeschoben, die im Allgemeinen dem, was Lal. Vist. p. 314 fgg. erzählt wird, entspricht (mit Ausschluss natürlich der auf Mâyâ devî bezüglichen Episode). Auch die drei Upamâ Lal. Vist. p. 309 fg. finden sich bereits im Pâli-Tipiṭaka (im Mahâsaccakasutta).

Ich theile aus dem zuletzt genannten Sutta den Schluss dieses Abschnittes, der in die Erzählung von der Sambodhi ausläuft, mit:

So kho aham Aggivessana oḷârikam âhâram âhâresim odanakummâsam. tena kho pana mam Aggivessana samayena pañca bhikkhû paccupaṭṭhitâ honti[1]) yan no samaṇo Gotamo dhammam adhigamissati tam no âcarissâmâ 'ti. yato kho aham Aggivessana oḷârikam âhâram âhâresim odanakummâsam atha kho te pañca bhikkhû nibbijja pakkamimsu bâhuliko samaṇo Gotamo padhânavibbhanto âvatto bâhullâyâ

---

[1]) Vgl. auch Mahâvagga I, 6, 5, und speciell in Bezug auf Koṇḍañña Apadâna ol. khe˙:

nikkhantenânupabbajji (sic), padhânam sukatam mayâ,
kilese jhâpanatthâya pabbajjim (sic) anagâriyam.

'ti. so kho aha*m* Aggivessana o*l*ârika*m* âhâra*m* âharito (sic) bala*m* gahetvâ vivicc' eva kâmehi . . . (es folgt die bekannte Beschreibung der Erlangung der vier Jhâna, dann die Erlangung der drei Vijjâ — pubbenivâsaññâ*n*a*m*, dibba*m* cakkhu, die ariyasacca — in den drei Yâma der Nacht; sodann:) tassa me eva*m* jânato eva*m* passato kâmâsavâpi citta*m* vimuccittha, bhavâsavâpi citta*m* vimuccittha, di*tth*âsavâpi c. v., avijjâsavâpi c. v., vimuttasmi*m* vimutt' amhîti ñâ*n*a*m* ahosi, khî*n*â me jâti, vusita*m* brahmacariya*m*, kata*m* kara*n*îya*m*, nâpara*m* itthattâyâ 'ti abbhaññâsi*m*.

Dies ist die gewöhnliche Beschreibung der Sambodhi, wie sie sich ähnlich z. B. auch im Eingang des Vibhañga (Vinaya Pi*t*aka III p. 4 fg.), im Bhayabheravasutta (Majjh. Nikâya), und im Dvedhâvitakkasutta (ebendas.) findet. Dem Bewusstsein der alten Gemeinde ist als der Kern und als das einzig Wesentliche am Vorgang der Sambodhi das Erwachsen des betreffenden Wissens resp. der betreffenden Qualitäten im Geiste des Buddha erschienen und nichts Andres.

Dies zeigt sich auch in den gewissermassen abbreviirten Erzählungen gleicher Art, in welchen die Erlangung der erlösenden Erkenntniss seitens gewisser Jünger oder Jüngerinnen beschrieben wird. So in der Geschichte vom Pupphacha*dd*aka (s. oben S. 159 A. 1, Theragâthâ fol. kho—kho'):

so 'ha*m* eko araññasmi*m* viharanto atandito
akâsi[*m*] satthu vacana*m* yathâ ma*m* ovadi jino.
rattiyâ pa*th*ama*m* yâma*m* pubbajâti*m* anussari[*m*],
rattiyâ majjhima*m* yâma*m* dibbacakkhu*m* visodhayi*m*,
rattiyâ pacchime yâme tamokhandha*m* padâlayi*m*.
tato ratyâ vivasâne[1]) suriyuggamana*m* pati
Indo Brahmâ ca âgantvâ ma*m* namassi*m*su añjali:
namo te purisâjañña, namo te purisuttama,
yassa te âsavâ khî*n*â, dakkhi*n*eyy' âsi mârisa.

Aehnlich in den Versen der Vijayâ, Therîgâthâ fol. gha*m*:

bhikkhunî[2]) upasa*m*kamma sakkacca*m* paripucch' aha*m*,
sâ me dhamma*m* adesesi dhâtuâyatanâni ca.
cattâri ariyasaccâni indriyâni balâni ca
bojjhanga*tth*añgika*m* magga*m* uttamatthassa pattiyâ.

---

[1]) So die Handschr.; zuerst hatte vivasâno dagestanden.
[2]) Lies: bhikkhuni*m*.

tassâha*m* vacana*m* sutvâ karontî anusâsani*m*
rattiyâ purime yâme pubbajâti*m* anussari*m*,
rattiyâ majjhime yâme dibbacakkhu*m* visodhayi*m*,
rattiyâ pacchime yâme tamokkhandha*m* padâlayi*m*,
pîtisukhena ca kâya*m* pharitvâ vihari*m* tadâ;
sattamiyâ pâde pasâremi, tamokkhandha*m* padâlayi[*m*].

Man vergleiche auch die durchaus in ähnlichem Styl gehaltene Erzählung der Jainas davon, wie der Mahâvîra die erlösende Erkenntniss erlangte, Jinacaritra p. 64 ed. Jacobi.

Ich theile hier noch die im Buddhava*m*sa (fol. cî' des Phayre MS.) enthaltene Prophezeiung des Buddha Dîpa*m*kara über Gotama's Buddhaschaft mit:

padhâna*m* padahitvâna katvâ dukkarakârika*m*
Ajapâlarukkhamûlasmi*m* nisîditvâ tathâgato
tattha pâyâsa*m* paggayha (vgl. Jât. I p. 69) Nerañjaram upehiti.
Nerañjarâya tîramhi pâyâsam adaso jino
pa*t*iyattavaramaggena bodhimûlam upehiti,
tato padakkhi*n*a*m* katvâ bodhima*nd*am anuttaro
assattharukkhamûlamhi bujjhissati mahâyaso.

Die Erzählungen von den Angriffen Mâra's stehen in den heiligen Texten nicht in unmittelbarer Verbindung mit der Geschichte von der Erlangung der Sambodhi. Vor die Sambodhi ist das im Padhânasutta (Sutta Nipâta, S. 69 der Fausböll'schen Uebersetzung) erzählte Gespräch verlegt, von welchem eine mit dem Pâlitext ziemlich genau übereinstimmende nordbuddhistische Bearbeitung in dem metrischen Abschnitt des Lalita Vistara pp. 327—329 vorliegt. Hinter die Sambodhi, in die Zeit, welche Buddha unter dem Baum Ajapâla zubrachte, fällt die ähnliche Erzählung des Mâra-Sa*m*yutta (Sa*m*y. Nikâya vol. I, fol. ghî'—ghû'; hier folgt auf die Versuchung durch Mâra diejenige durch seine Töchter). —

Was die geschichtliche Glaubwürdigkeit der Traditionen betrifft, die sich auf die Zwischenzeit zwischen dem Verlassen der Heimath und dem öffentlichen Wirken Buddha's beziehen, so bin ich geneigt, in den Hauptmomenten derselben wirkliche Facta zu erkennen. Die Namen des Â*l*âra Kâlâma und des Uddaka Râmaputta sind so unverdächtig wie möglich; hätte man hier erfinden wollen, hätten sich berühmtere Namen, oder Namen von Lehrern, die später zu Buddha's eigner öffentlicher Wirksamkeit eine prononcirte, sei es freundliche sei es gegnerische Stellung eingenommen haben, eher dargeboten.

Â*l*âra wird meines Wissens ausser in diesem Zusammenhang nur noch im Mahâparinibb. Sutta p. 44 erwähnt; von Uddaka hören wir auch nur wenig[1]).

Dritter Excurs.

Zusätze und Belege einige Gegenstände der buddhistischen Dogmatik betreffend.

1. Das Nirvâ*n*a.

Die dogmatische Terminologie der Nirvâ*n*a-Lehre klar zu stellen, müssen wir vor Allem auf die Kategorien des Anupâdisesanibbâna und des Saupâdisesanibbâna (Nirvâ*n*a ohne resp. mit einem Rest von „upâdi") eingehen. Childers hat bekanntlich (Dict. p. 267, 526) die Theorie aufgestellt, dass mit Saupâdisesanibbâna der Zustand des vollkommenen Heiligen gemeint sei, bei welchem die fünf Khandhas noch vorhanden sind, die an das Dasein kettende Begierde aber erloschen ist; Anupâdisesanibbâna soll dagegen das Aufhören alles Daseins, den mit dem Tode des Heiligen eintretenden Zustand oder Nicht-Zustand bezeichnen.

Ich schicke der Kritik, welche ich gegen diese Ansicht richten will, eine Sammlung der bezüglichen Textstellen voraus.

In Verbindung mit dem Begriff des Nirvâ*n*a erscheinen die äusserlich ähnlich klingenden Ausdrücke upadhi; upâdâna resp. upâdâ, upâdâya, und anupâdâna resp. anupâdâ, anupâdâya; endlich upâdisesa, saupâdisesa und anupâdisesa. Ich theile der Reihe nach für jeden dieser Termini einige der wichtigeren Textstellen mit.

Zunächst für Upadhi.

Sunakkhattasuttanta (im Majjh. N.):

So vata Sunakkhatta bhikkhu chasu phassâyatanesu sa*m*vutakârî upadhi dukkhassa mûlan ti iti viditvâ nirupadhi upadhisa*m*khaye

---

[1]) Samy. Nik. vol. II fol. ghi': Uddako suda*m* bhikkhave Râmaputto eva*m* vâca*m* bhâsati: ida*m* jâtu vedagû ida*m* jâtu sabbaji ida*m* jâtu apalikhita*m* ga*nd*amûla*m* palikha*n*îti. — Pâsâdikasutta (Digha-N.): Uddako suda*m* Cunda Râmaputto eva*m* vâca*m* bhâsati: passa*m* na passatîti. ki*m* ca passa*m* na passatîti? khurassa sâdhunissitassa talam assa passati dhârañ ca khv assa na passati, ida*m* vuccati Cunda passa*m* na passatîti. — Von Beziehungen des râjâ Eleyya zum sama*n*a Râmaputta ist Añg. Nik. vol. I fol. ti die Rede.

vimutto upadhismi*m* vâ kâya*m* upasa*m*harissati citta*m* vâ anuppadassanti (vbs. °dassati): n' eta*m* *th*âna*m* vijjati.

Sa*m*yuttaka Nikâya vol. I fol. ñau' des Phayre MS.:

ya*m* kho ida*m* anekavidha*m* nânappakâraka*m* dukkha*m* loke uppajjati jarâmara*n*a*m* ida*m* kho dukkha*m* upadhinidâna*m* upadhisamudaya*m* upadhijâtika*m* upadhipabhava*m*; upadhismi*m* sati jarâmara*n*a*m* hoti; . . . upadhi panâya*m* ki*m*nidânâ etc.? upadhi ta*n*hânidâno ta*n*hâsamudayo etc.

Itivuttaka fol. kâ*h* des Phayre MS.:

tisso imâ bhikkhave dhâtuyo. katamâ tisso? rûpadhâtu arûpadhâtu nirodhadhâtu. ime (vbs.: imâ) kho bhikkhave tisso dhâtuyo 'ti.

rûpadhâtupariññâya arûpesu asa*nth*itâ
nirodhe ye vimuñcanti (°ccanti?) te janâ paccuhâyino 'ti (maccuhâyino?)
kâyena amata*m* dhâtu*m* phusayitvâ nirûpadhi
upadhipa*t*inissagga*m* sacchikatvâna anâsavo
desesi sammâsambuddho asoka*m* viraja*m* padan ti.

Sa*m*yuttaka N. vol. I fol. ki (= Suttanipâta, Dhaniyasutta. Das erste Distichon wird in den Mund Mâra's gelegt.):

nandati puttehi puttimâ gomâ gobhi tath' eva nandati;
upadhîhi narassa nandanâ na hi so nandati yo nirûpadhîti.
socati puttehi puttimâ gomâ gohi tath' eva socati;
upadhîhi narassa socanâ na hi so socati yo nirûpadhîti.

Sa*m*yuttaka N. vol. I fol. ghâ':

yo dukkha*m* addakkhi yatonidâna*m* kâmesu so jantu katha*m* nameyya?
upadhi*m* viditvâ sa*m*go 'ti loke tass' eva jantu vinayâya sikkhe 'ti.

Ebendas. fol. ghu (Buddha spricht zu Mâra:)

amaccudheyya*m* pucchanti ye janâ pâragâmino
tes' âha*m* pu*tth*o akkhâmi ya*m* taccha*m* ta*m* nirûpadhin ti.

Ebendas. fol. ghu' (Mâra's Töchter nahen sich versuchend dem Buddha):

atha kho bhagavâ na manas' âkâsi yathâ ta*m* anuttare upadhisa*m*khaye vimutto.

Mahâniddesa, Phayre MS. fol. ko:

katamo upadhiviveko? upadhî vuccanti kilesâ ca khandhâ ca abhisa*m*khârâ ca. upadhiviveko vuccati amata*m* nibbâna*m*.

Vgl. noch Mahâvagga I, 5, 2; 22, 4. 5; 24, 3; V, 13, 10; Cullavagga VI, 4, 4; Dhammap. A*tth*ak. p. 270; Burnouf Introd. S. 591 fg.; M. Müller zum Dhammapada 418; Davids' und meine Note zu der Uebersetzung des Mahâvagga I, 5, 2.

Für Upâdâna und die mit ihm zusammengehörigen Termini werden die folgenden Stellen genügen:

Majjhima Nikâya fol. khai' (Turnour's MS.): cattâr' imâni bhikkhave upâdânâni. katamâni cattâri. kamupâdâna*m* di*tth*upâdâna*m* sîlabbatupâdâna*m* attavâdupâdâna*m*. — Vgl. Mahânidâna Sutta p. 248 ed. Grimblot.

Sa*m*yuttaka Nikâya vol. II fol. to fg.: Es wird berichtet, dass „sambahulâna*m* aññatitthiyasama*n*abrâhma*n*aparibbâjakâna*m* kutûhalasâlâya*m* sannisinnâna*m*" die Rede darauf kam, dass Jeder der sechs andern Lehrer (Pûra*n*a Kassapa u. s. w.) „sâvaka*m* abbhatita*m* kâla*m*kata*m* upapattisu byâkaroti asu amutra upapanno asu amutra upapanno 'ti, yo pi 'ssa sâvako uttamapuriso paramapuriso paramapattipatto tam pi sâvaka*m* abbhatita*m* kâla*m*kata*m* upapattisu byâkaroti asu amutra upapanno asu amutra upapanno 'ti." Buddha dagegen thue so wohl bei den andern Sâvaka, „yo ca khv assa sâvako uttamapuriso — pa — asu amutra upapanno 'ti (sic!) api ca kho na*m* eva*m* byâkaroti acchejji ta*n*ha*m* vivattayi saññojana*m* sammâmânâbhisamayâ (sic) antam akâsi dukkhassâ 'ti." Der Paribbâjaka Vacchagotta richtet an Buddha die Bitte um Aufklärung über diesen Punkt. Buddha antwortet: „alañ hi Vaccha kankhitu*m* ala*m* vicikicchitu*m*. kankhânîye ca pana te *th*âne vicikicchâ uppannâ. saupâdânassa khv âha*m* Vaccha upapatti*m* paññâpemi no anupâdânassa. seyyathâpi Vaccha aggi saupâdâno jalati no anupâdâno evam eva khv âha*m* Vaccha saupâdânassa upapatti*m* paññâpemi no anupâdânassâ 'ti. yasmi*m* bho Gotama samaye acchi vâtena khittâ dûram pi gacchati imissâ pana bhava*m* Gotamo ki*m* upâdânasmi*m* paññâpetîti. yasmi*m* kho Vaccha samaye acchi vâtena khittâ dûra*m* pi gacchati tam aha*m* vâtupâdâna*m* paññâpemi, vâto hi 'ssâ Vaccha tasmi*m* samaye upâdâna*m* hotîti. yasmi*m* bho Gotama samaye imañ ca kâya*m* nikkhipati satto ca aññatara*m* kâya*m* anupapanno hoti, imassa pana bhava*m* Gotamo ki*m* upâdânasmi*m* paññâpetîti. yasmi*m* kho Vaccha samaye imassa (sic) kâya*m* nikkhipati satto ca aññatara*m* kâya*m* anupapanno hoti, tam aha*m* ta*n*hupâdâna*m* vadâmi, ta*n*hâ hi 'ssa Vaccha tasmi*m* samaye upâdâna*m* hotîti.".

Mahâpu*nn*amâya Suttanta (Majjhima Nikâya):

ime pana bhante pañcupâdânakkhandhâ ki*m*mûlakâ 'ti. ime kho bhikkhu pañcupâdânakkhandhâ chandamûlakâ 'ti. ta*m* yeva nu kho bhante upâdâna*m* te pañcupâdânakkhandhâ udâhu aññatra pañcupâdânakkhandhehi upâdânan ti. na kho bhikkhu ta*m* yeva upâdâna*m*

pañcupâdânam pañcupâdânakkhandhassa[1]) na pi aññatra pañcupâdânakkhandhehi [upâdânam]. upâdânam kho bhikkhu pañcupâdânakkhandhesu chandarâgo, tam tattha upâdânan ti.

Es sei in diesem Zusammenhang auch an die Stellung der Kategorie Upâdâna in der Causalitätsformel erinnert: tanhâpaccayâ upâdânam.

Samy. N. vol. II fol. ghe: samyojaniye ca bhikkhave dhamme desissâmi samyojanañ ca, tam sunâtha. katame ca bhikkhave samyojaniyâ dhammâ katamañ ca samyojanam. cakkhum bhikkhave samyojaniyo dhammo; yo tattha chandarâgo tam tattha samyojanam. — Ebenso die andern Sinnesorgane bis zum mano. Dann fährt der Text fort: upâdâniye ca bhikkhave dhamme desissâmi upâdânañ ca, tam sunâtha. Es folgt genau die gleiche Ausführung[2]).

Samy. N. vol. II fol. na. Es wird erzählt, dass Sakka Devânaminda die Frage stellt: ko nu kho bhante hetu ko paccayo yenam idh' ekacce sattâ dittheva dhamme no parinibbâyanti, ko pana bhante hetu ko paccayo yenam idhekacce sattâ dittheva dhamme parinibbâyantîti. — Die Antwort lautet: santi kho Devânaminda cakkhuviññeyyâ rûpâ itthâ kantâ manâpâ piyarûpâ kâmopasamhitâ rajaniyâ. tañ ce bhikkhu abhinandati abhivadati ajjhosâya titthati tassa tam abhinandato abhivadato ajjhosâya titthato tamnissitam viññânam hoti tadupâdânam: saupâdâno Devânaminda bhikkhu no parinibbâyati — la — santi kho Devânaminda jivhâviññeyyâ rasâ (etc., bis manoviññeyyâ dhammâ). ayam kho Devânaminda hetu ayam paccayo yenam idh' ekacce sattâ dittheva dhamme no parinibbâyanti. santi kho Devânaminda cakkhuviññeyyâ rûpâ etc.; tañ ce bhikkhu nâbhinandati nâbhivadati na ajjhosâya titthati tassa tam anabhinandato anabhivadato na ajjhosâya titthato na tamnissitam viññânam hoti na tadupâdânam; anupâdâno Devânaminda bhikkhu parinibbâyati.

Ânañjasappâya Suttanta (Majjh. Nikâya):

. . . evam vutte âyasmâ Ânando bhagavantam etad avoca: idha

---

[1]) So die Turnour'sche Hs.

[2]) Mithin sind die beiden Begriffe Upâdâna und Samyojana synonym. Dazu stimmt es, wenn einerseits die in den Kreislauf der Existenz verflochtenen Wesen häufig als tanhâsamyojana bezeichnet werden, andrerseits die Tanhâ als ein Upâdâna genannt wird (in dem eben mitgetheilten Gespräch mit Vaccha). Auch die vier κατ' ἐξοχήν so genannten Upâdâna (kâma, ditthi, sîlabbata, attavâda) kehren ziemlich genau in der Reihe der zehn Samyojana wieder, wo wir den Begriffen kâmarâga, avijjâ, sîlabbataparâmâsa und sakkâyaditthi begegnen. Die letztere wird als identisch mit dem attavâda betrachtet (Childers s. v. sakkâya) und läuft in der That der Sache nach durchaus auf dasselbe hinaus.

bhante bhikkhu evam patipanno hoti: no c' assa no ca me siyâ na bhavissati na me bhavissati yad atthi, yam bhûtam tam pajahâmîti upekham patilabhati. parinibbâyi[1]) nu kho so bhante bhikkhû 'ti? app etth' ekacco Ânanda bhikkhu parinibbâyeyya app etth' ekacco bhikkhu na parinibbâyeyyâ 'ti. ko nu kho bhante hetu ko paccayo yena app etth' ekacco bhikkhu parinibbâyeyya app etth' ekacco bhikkhu na parinibbâyeyyâ 'ti. idhânanda bhikkhu evam patipanno hoti: no c' assa . . . tam pajahâmîti upekham patilabhati. so tam upekham abhinandati abhivadati ajjhosâya titthati, tassa tam upekham abhinandato . . .[2]) na parinibbâyatîti. kaham pana so bhante bhikkhu upâdiyatîti. nevasaññânâsaññâyatanam Ânandâ 'ti. upâdânasettham kira so bhante bhikkhu upâdiyamâno upâdiyatîti. upâdânasettham so Ânanda bhikkhu upâdiyamâno upâdiyati; upâdânasettham h'etam Ânanda yad idam nevasaññânâsaññâyatanam[3]).

Pañcattaya Suttanta (Majjh. N.). Von einem „ekacco samano vâ brâhmano vâ“ heisst es: „santo 'ham asmi nibbuto 'ham asmi anupâdâno 'ham asmîti samanupassati.“ Davon sagt der Tathâgata: addhâ ayam âyasmâ nibbânam sappâyañ ñeva patipadam abhivadati, atha ca panâyam bhavam samano vâ brâhmano vâ pubbantânuditthim vâ upâdiyamâno upâdiyati aparantânuditthim vâ up. up. kâmasaññojanam[4]) vâ up. up. pavivekam vâ pîtim up. up. nirâmisam vâ sukham up. up. adukkhamasukham vâ vedanam up. up.; yañ ca kho ayam âyasmâ santo 'ham asmi nibbâno (sic) 'ham asmi anupâdâno 'ham asmîti samanupassati tad ap' imassa bhoto samanabrâhmanassa upâdânam akkhâyati.

Aus dem Rathavinîta Sutta (Majjh. Nik.): kimatthañ carah' âvuso bhagavati brahmacariyam vussatîti. anupâdâparinibbânattham kho bhagavati brahmacariyam vussatîti. kim nu kho âvuso sîlavisuddhi anupâdâparinibbânan ti. no h' idam âvuso. kim panâvuso cittavisuddhi — ditthivisuddhi — kankhâvitaranavisuddhi — maggâmaggañânadassanavisuddhi — patipadâñânadassanavisuddhi anupâdâparinibbânan ti. no h' idam âvuso. kin nu kho âvuso ñânadassanavisuddhi anupâdâparinibbânan ti. no h' idam âvuso. kim panâvuso

---

[1]) Vielleicht ist hier das Adj. parinibbâyî herzustellen, das wir in antarâparinibbâyî etc. haben.

[2]) Wie oben S. 435.

[3]) Es folgt nun in genau entsprechender Weise der entgegengesetzte Fall, dass ein Bhikkhu „tam upekham nâbhinandati“; anupâdâno Ânanda bhikkhu parinibbâyati.

[4]) kâmasaññojanânam die Turnour'sche Hs., nach welcher ich diese Stelle mittheile.

aññatra imehi dhammehi anupâdâparinibbânan ti. no h' ida*m* âvuso. . . . yathâkatha*m* panâvuso imassa bhâsitassa attho da*tth*abbo 'ti. sîlavisuddhi*m* ce âvuso bhagavâ anupâdâparinibbâna*m* paññâpessa saupâdâna*m* yeva samâna*m* anupâdâparinibbâna*m* paññâpessa. di*tth*i-visuddhi*m* . . . ñâ*n*adassanavisuddhi*m* ce âvuso bhagavâ anupâdâparinibbâna*m* paññâpessa saupâdâna*m* yeva samâna*m* anupâdâparinibbâna*m* paññâpessa. aññatrañ ca[1]) âvuso imehi dhammehi anupâdâparinibbâna*m* abhavissa, puthujjano parinibbâyeyya, puthujjano âvuso aññatra imehi dhammehi. — Es folgt das Gleichniss von der Reise des Königs Pasenadi von Sâvatthi nach Sâketa; er lässt Relais (rathavinîta) zwischen beiden Städten legen und gelangt „sattamena rathavinîtena" zu seinem Palast in Sâketa. Evam eva kho âvuso sîlavisuddhi yâvad eva cittavisuddhattha*m* . . . ñâ*n*adassanavisuddhi yâvad eva anupâdâparinibbânattha*m*. anupâdâparinibbânattha*m* kho âvuso bhagavati brahmacariya*m* vussatîti.

Buddhava*m*sa: nibbâyi anupâdâno yath' agg' upâdânasa*m*khayâ.

Vgl. noch Dhammap. v. 89, Mahâvagga V, 1, 24 fg., Burnouf Intr. S. 495 fg. u. s. w.

Ehe wir zur Mittheilung von Zeugnissen über die Ausdrücke Saupâdisesa und Anupâdisesa schreiten, versuchen wir, die dogmatische Bedeutung von Upâdâna und Upadhi kurz zu characterisiren. Diese Begriffe sind nahezu synonym. Die Erreichung oder Nicht-Erreichung des Nirvâ*n*a, der Sieg oder die Niederlage in dem Kampf gegen das Leiden wird von dem Nichtvorhandensein oder Vorhandensein von Upâdâna und ganz ebenso von Upadhi abhängig gemacht. In einer der oben citirten Stellen des Sa*m*yuttaka Nikâya wird eine Reihe von Gliedern, die durch Causalnexus verbunden sind, aufgestellt: Aus Ta*n*hâ entsteht Upadhi, aus Upadhi entsteht Alter, Tod, Leiden. Ganz ebenso lässt die allbekannte Formel der zwölf s. g. Nidâna aus Ta*n*hâ Upâdâna, aus Upâdâna (durch einige Mittelglieder hindurch) Alter, Tod, Leiden entstehen. Der Abstand zwischen Upadhi und Upâdâna wird noch verringert, wenn wir bedenken, dass neben Upadhi der buddhistischen Texte sich in den philosophischen Sanskrittexten ein Upâdhi (Colebrooke Misc. Ess. I^2, 308 etc.) und doch auch wieder das Participium upahita stellt[2]).

---

[1]) So die Turnour'sche Hs.

[2]) Es ist in diesem Zusammenhang characteristisch, dass im Sanskrit in der Bedeutung „Betrug" upadhi und upâdhi genau gleichwerthig neben einander stehen.

Upa-dhâ heisst „eine Sache auf etwas legen, ihr eine Unterlage geben", also das, was gewissermassen in der Luft schweben oder sich verflüchtigen würde, durch ein Substrat, das man ihm giebt, an die Wirklichkeit fesseln, es localisiren. Dies Substrat ist eben Upadhi. Upa-dâ oder upâ-dâ (Medium) dagegen heisst „etwas ergreifen, sich an etwas festhalten", wie die Flamme den Brennstoff ergreift; dieser Brennstoff, oder das von einem Wesen Ergriffene, woran dasselbe festhaftet, sowie der Act dieses Ergreifens ist Upâdâna. Es ist klar, dass auf diese Weise Upadhi und Upâdâna, wenn auch auf verschiedenen sinnlichen Vorstellungen beruhend, doch für die dogmatische Terminologie Bedeutungen annehmen müssen, die sich decken oder sich doch wenigstens sehr nahe berühren.

Wir erörtern jetzt den dritten dieser zusammengehörigen Begriffe, jenes Upâdi, welches nur in den Verbindungen sopâdisesa und anupâdisesa bekannt ist.

Itivuttaka fol. kau des Phayre MS.: vutta*m* h' eta*m* bhagavatâ vutta*m* arahatâ 'ti me suta*m*. dve 'mâ bhikkhave nibbânadhâtuyo. katamâ dve. saupâdisesâ ca nibbânadhâtu anupâdisesâ ca nibbânadhâtu. katamâ ca bhikkhave saupâdisesâ nibbânadhâtu? idha bhikkhave bhikkhu araha*m* hoti khî*n*âsavo vusitavâ katakara*n*îyo ohitabhâro anuppattasadattho[1]) parikkhî*n*abhavasa*m*yojano sammadaññâvimutto. tassa ti*tth*ant' eva pañc' indriyâni yesa*m* avighâtattâ manâpa*m* paccanubhoti sukhadukkha*m* pa*t*isa*m*vediyati. tassa kho râgakkhayo dosakkhayo mohakkhayo. aya*m* vuccati bhikkhave saupâdisesâ nibbânadhâtu. katamâ ca bhikkhave anupâdisesâ nibbânadhâtu? idha bhikkhave bhikkhu araha*m* hoti . . . sammadaññâvimutto. tassa idh' eva bhikkhave vedayitâni[2]) anabhinanditâni sîtibhavissanti. aya*m* vuccati bhikkhave anupâdisesâ nibbânadhâtu. imâ kho bhikkhave dve nibbânadhâtuyo 'ti. etam attha*m* bhagavâ avoca. tatth' eta*m* itivuccati:

dve imâ cakkhumatâ pakâsitâ nibbânadhâtu[3]) anissitena tâdinâ:
ekâ hi dhâtu idha di*tth*adhammikâ saupâdisesâ bhavanettisa*m*khayâ,
anupâdisesâ pana samparâyikâ yamhi nirujjhanti bhavâni sabbaso. |
ye etad aññâya para*m*[4]) asa*m*khata*m* vimutticittâ[5]) bhavanettisa*m*khayâ
te dhammâ sârâdhikammakkhare[6]) yathâ paha*m*su te sabbabhavâni
tâdino 'ti. |

aya*m* pi attho vutto bhagavatâ iti me sutan ti.

[1]) anuppattapadatto die Hs.
[2]) devayitâni die Hs.
[3]) So die Hs.
[4]) saram die Hs.
[5]) Wohl vimuttacittâ zu verbessern.
[6]) Ich wage ohne weitere hs. Materialien keine Verbesserung. Offenbar ist übrigens

Es ist klar, dass das hier mitgetheilte Capitel des Itivuttaka durchaus die oben schon berührte Theorie von Childers unterstützt. Wer Heiligkeit erlangt, erlangt das Nirvâ*n*a; dasselbe ist, so lange sein irdisches Leben noch dauert, saupâdisesa; der Körper, die Sinneswahrnehmungen u. s. w. sind dann noch vorhanden. Gehen auch diese unter, im Tode des Heiligen also, tritt sein Wesen damit in die anupâdisesâ nibbânadhâtu ein[1]).

Es muss in hohem Grade befremden, dass die Grenzlinie zwischen saupâdisesa und anupâdisesa hier an eine durchaus andre Stelle verlegt wird, als die Grenze zwischen saupâdâna und anupâdâna, oder zwischen dem Zustande des nirupadhi und des mit upadhi Behafteten. In den beiden letztgenannten Fällen hatten wir es mit dem ethischen Gegensatz des innerlich Gebundenen und des innerlich Freien zu thun; in dem jetzt uns beschäftigenden Fall dagegen könnte es sich nach der Childers'schen Ansicht und auch nach der mitgetheilten Stelle des Itivuttaka nur um den physischen Gegensatz des innerlich Freien, dessen äusseres Leben noch fortdauert, und des innerlich Freien, dessen äusseres Leben aufgehört hat, handeln. Dass von den drei Begriffspaaren, die alle der Terminologie der Nirvâ*n*a-Lehre angehören, und die auf den ersten Anblick den Schein einer so genauen Parallelität darbieten, das dritte in der That auf einen so durchaus andern Punkt hinzielen sollte, als die beiden ersten, dass die „anupâdisesâ nibbânadhâtu" etwas so ganz Verschiedenes besagen sollte, als „anupâdâya citta*m* vimucci" oder „upadhisa*m*khaye vimutto", ist in der That schwer zu glauben.

Trotzdem würde ich nicht wagen, auf Erwägungen dieser Art allein die Annahme zu bauen, dass die klar und ausdrücklich im Itivuttaka gegebene Deutung von sa- und anupâdisesa nicht die wahre oder nicht die ursprüngliche Doctrin des Buddhismus zum Ausdruck bringt. Indessen liefern die kanonischen Texte selbst uns weitere Anhaltspunkte, welche unsre Bedenken gegen das Zeugniss des Itivuttaka verstärken.

Im Satipa*tth*ânasutta (Majjh. N.) lesen wir: yo hi koci bhikkhave bhikkhu ime cattâro satipa*tth*âne eva*m* bhâveyya satta

---

mit Annahme der in birmanischen Hss. so häufigen Verwechslung von r und y zu lesen kammakkhaye.

[1]) So auch der Commentar zum Dhammmapada, p. 278 (vgl. p. 196).

vassâni[1]) tassa dvinna*m* phalâna*m* aññatara*m* phala*m* pâ*t*ikankhâ: di*tth*eva dhamme aññâ sati vâ upâdisese anâgâmitâ.

Bekanntlich hat, wer als Anâgâmî wiedergeboren wird, noch einen geringen Rest sündlichen Wesens an sich, von welchem sich zu läutern ihm in der himmlischen Existenz, in die er eintritt, bestimmt ist. An unsrer Stelle ist also der Saupâdisesa nicht, wie im Itivuttaka, der von Sünden Reine, der noch im Erdenleben verharrt, sondern der mit einem Rest der Sünde Behaftete, der in göttlicher Existenz wiedergeboren wird. Und der auf Erden „di*tth*eva dhamme" verharrende völlig Reine ist in unsrer Stelle eben der, bei welchem ein Upâdisesa nicht mehr vorhanden ist. Upâdisesa hat hier also nicht die physische Bedeutung eines Restes irdischen Existirens, sondern die ethische Bedeutung eines Restes von Unreinheit, dieselbe Bedeutung, die wir in Upâdâna und Upadhi gefunden haben.

Zu der jetzt angeführten Stelle fügen wir ein Zeugniss, das wir dem Vangîsa Sutta (Nigrodhakappa Sutta), einem im Sutta Nipâta sich findenden Text[2]) entnehmen. Dies Sutta beginnt: Eva*m* me suta*m*. eka*m* samaya*m* bhagavâ Â*l*aviya*m* viharati Aggâ*l*ave cetiye. tena kho pana samayena âyasmato Vangîsassa upajjhâyo Nigrodhakappo nâma thero Aggâ*l*ave cetiye aciraparinibbuto hoti. atha kho âyasmato Vangîsassa rahogatassa pa*t*isallînassa eva*m* cetaso parivitakko udapâdi: parinibbuto nu kho me upajjhâyo udâhu no parinibbuto 'ti[3]). — Buddha wird gefragt: Hat das Brahmacariya*m*, in dem Jener gelebt hat, ihm Frucht gebracht? „Nibbâyi so âdu saupâdiseso; yathâ vimutto ahu ta*m* su*n*oma". Und Buddha erwidert:

Acchecchi ta*n*ha*m* idha nâmarûpe 'ti bhagavâ, ta*n*hâya[4]) sota*m* dîgharattânusayita*m*
atâri jâtimara*n*a*m* asesa*m* icc abravî bhagavâ pañcase*tth*o.

Auch hier ist die Alternative in einer Weise gestellt, welche sich mit der Childers'schen Auffassung nicht verträgt. „Ist er in

---

[1]) Es wird hinterher ausgeführt, dass auch ein kürzerer Zeitraum genügt.

[2]) Siehe jetzt Fausböll's Uebersetzung des Sutta Nipâta S. 57 fgg. Vgl. auch das Kalahavivâdasutta v. 15 (ebendas. S. 167).

[3]) D. h. wie auch der weitere Verlauf klar zeigt: die Thatsache, dass Nigrodhakappa gestorben ist, ist ihm bekannt, aber er weiss nicht, ob er noch der Wiedergeburt unterworfen war.

[4]) So deutlich die von mir benutzte Hs. der Phayre Collection. Fausböll: „Ka*n*ha's (i. e. Mâra's) stream."

das Nirvâ*n*a eingegangen oder ist er Saupâdisesa?" fragt man Buddha über einen Mönch, von dessen Tod man wusste. Saupâdisesa muss also der sein, der wegen noch nicht völliger Befreiung von sündigem Wesen des Nirvâ*n*a einstweilen noch nicht theilhaftig werden kann.

Entscheidend endlich sind die Daten, welche das Sunakkhatta Suttanta (Majjhima Nikâya) liefert. Dasselbe braucht die Ausdrücke, mit deren Untersuchung wir beschäftigt sind, in Beziehung auf Verhältnisse des körperlichen Lebens. Ein Mann, heisst es dort in einem Gleichniss, wird von einem vergifteten Pfeil getroffen. Ein Arzt behandelt seine Wunde, „apaneyya visadosa*m* saupâdisesa*m*[1]) anupâdiseso ti maññamâno." Er hält also das Gift für überwunden, während thatsächlich noch ein Rest des giftigen Stoffes in dem Kranken vorhanden ist. Dem steht dann ein zweiter Fall gegenüber, wo die Gefahr vollkommen besiegt ist: „apaneyya visadosa*m* anupâdisesa*m* anupâdiseso ti jânamâno." Der erste Kranke hält sich für geheilt, lebt unvorsichtig und fällt so seiner Wunde zum Opfer. Der zweite Kranke lebt vorsichtig und erlangt die vollständige Heilung. Indem nun die geistliche Bedeutung dieses Gleichnisses dargelegt wird, tritt an Stelle des Ausdruckes anupâdiseso der Ausdruck nirupadhi ein. Von dem erfolgreich strebenden Mönch, dem der zweite unter den beiden Kranken verglichen wird, heisst es: so vata Sunakkhatta bhikkhu chasu phassâyatanesu sa*m*vutakârî upadhi dukkhassa mûlan ti iti viditvâ nirupadhi upadhisa*m*khaye vimutto upadhismi*m* vâ kâya*m* upasa*m*harissati citta*m* vâ anuppadassati[2]): n'eta*m* *th*âna*m* vijjati. — Es zeigt sich also, dass auch hier saupâdisesa und anupâdisesa auf das Dasein oder auf die Abwesenheit eines letzten Restes der tödtlichen Gefahr im geistlichen Sinne hinweist, und die Stelle giebt zugleich die Identität des in diesen Worten enthaltenen upâdi mit dem Worte upadhi an die Hand. Nun entspricht bekanntlich dem anupâdisesa des Pâli in den nordbuddhistischen Texten anupadhiçesha oder nirupadhiçesha (Burnouf Intr. 590). Ebenso liest eine sanskritisirende singhalesische Inschrift aus dem zwölften Jahrh. n. Chr. (Indian Antiquary 1877, S. 326): nirupadhiçeshanirvvâ*n*adhâtuwen. Wir werden auf diese Momente hin kein Bedenken tragen, das räthselhafte upâdi nur für eine dem Pâli — vielleicht sollten wir lieber sagen, unsern modernen

---

1) visadosa upâdisese die Handschr.

2) anuppadassanti die Hs.

Pâli-Manuscripten eigenthümliche Schreibung des Wortes **upadhi** zu erklären. Die Entstehung dieser Schreibung liegt, wenn wir den wesentlichen Umstand in Betracht ziehen, dass dies **upâdi** nur in Zusammensetzung mit **sesa** auftritt, nicht fern. Wie die Pâli-Manuscripte den Namen des Gottes Skanda Khandha schreiben, selbstverständlich unter dem Einfluss von khanda = Sansk. skandha, oder wie Sansk. sm*ri*ti im Pâli sammuti geschrieben wird, unter dem Einfluss des Wortes sammuti „die Ernennung", so hat, wie mir scheint, die handschriftliche Tradition des Pâli das Wort **anupadhisesa** dem allen Abschreibern heiliger Texte sehr geläufigen Worte **sa*m*ghâdisesa** angeähnlicht, vielleicht unter Mitwirkung des Einflusses von **anupâdâya**, und so ist die Schreibung **anupâdisesa** zu Stande gekommen.

Dass, wenn diese Annahme richtig ist, auch die Bedeutung von sa- und anupâdisesa, derjenigen von upadhi entsprechend, sein muss: „bei dem noch ein Rest irdischen, sündigen Wesens vorhanden ist resp. nicht vorhanden ist", versteht sich von selbst. Wie es gekommen ist, dass im Itivuttaka den beiden Ausdrücken ein so durchaus verschiedener Sinn beigelegt ward, lässt sich natürlich nicht anders als vermuthungsweise erklären. Mir scheint, dass der Ausdruck anupâdisesâ nibbânadhâtu, der in der That eine Tautologie enthält — denn die Nibbânadhâtu setzt ja eben die Abwesenheit von Upadhi voraus —, durch seine Fassung einem Missverstehenden leicht den Gegensatz einer saupâdisesâ nibbânadhâtu nahe legen konnte, während das Wort saupâdisesa, richtig verstanden, wie wir aus dem Satipa*tth*âna Sutta und dem Vañgîsa Sutta nachgewiesen haben, den Begriff des Nirvâ*n*a ausschliesst. Hatte man aber einmal dies Adjectivum durch einen Irrthum wie den von uns angenommenen auf die Nibbânadhâtu bezogen, hatte man den Gegensatz einer anupâdisesâ und einer saupâdisesâ nibbânadhâtu statuirt, so liess sich bei diesen Worten immer noch am leidlichsten etwas denken, wenn man ihnen die im Itivuttaka definirte Bedeutung beilegte. —

Die vorstehende Erörterung über die Ausdrücke, in welchen die Hauptschwierigkeit der Nirvâ*n*a-Terminologie liegt, hat uns bereits Gelegenheit gegeben, eine Reihe der für diese Lehre wichtigen Stellen der kanonischen Texte mitzutheilen. Wir wollen jetzt darin fortfahren, das Wesentlichere von den Materialien, auf welchen unsre oben S. 273 fgg. dargestellte Auffassung der Nirvâ*n*a-Lehre beruht,

darunter auch Einiges, das wir oben in der Uebersetzung mitgetheilt haben, hier im Pâlitext beizubringen[1]).

Im Samyuttaka Nikâya schliesst sich an die oben (S. 434) mitgetheilte Stelle über das Gespräch Buddha's mit dem Vacchagotta paribbâjaka das Folgende an (vgl. oben S. 278 fg.):

Atha kho Vacchagotto paribbâjako yena bhagavâ ten' upasamkami, upasamkamitvâ bhagavatâ saddhim sammodi, sammodanîyam katham sâranîyam vîtisâretvâ ekamantam nisîdi, ekamantam nisinno Vacchagotto paribbâjako bhagavantam etad avoca: kim nu kho bho Gotama atth' attâ 'ti. evam vutte bhagavâ tunhî ahosi. kim pana bho Gotama n' atth' attâ 'ti. dutiyam pi kho bhagavâ tunhî ahosi. atha kho Vacchagotto paribbâjako utthâyâsanâ pakkâmi. atha kho âyasmâ Ânando acirapakkante Vacchagotte paribbâjake bhagavantam etad avoca: kim nu kho bhante bhagavâ Vacchagottassa paribbâjakassa pañham puttho na byâkâsîti. ahañ c' Ânanda Vacchagottassa paribbâjakassa atth' attâ 'ti puttho samâno atth' attâ 'ti byâkareyyam, ye te Ânanda samanabrâhmanâ sassatavâdâ tesam etam saddham abhavissati[2]). ahañ c' Ânanda Vacchagottassa paribbâjakassa n' atth' attâ 'ti puttho samâno n' atth' attâ 'ti byâkareyyam, ye te Ânanda samanabrâhmanâ ucchedavâdâ tesam etam[3]) abhavissa. ahañ c' Ânanda Vacchagottassa . . . atth' attâ 'ti byâkareyyam, api nu me tam Ânanda anulomam abhavissa ñânassa upâdâya[4]) sabbe dhammâ anattâ 'ti. no h' etam bhante. ahañ c' Ânanda . . . n'atth' attâ 'ti byâkareyyam, sammûlhassa Ânanda Vacchagottassa paribbâjakassa bhiyyosammohâya abhavissa ahuvâ me nanu pubbe attâ so etarahi n'atthîti.

Samyuttaka Nikâya vol. II fol. no fg. (vgl. oben S. 284 fg.):

Ekam samayam bhagavâ Sâvatthiyam viharati Jetavane Anâthapindikassa ârâme. tena kho pana samayena Khemâ bhikkhunî Kosalesu cârikam caramânâ antarâ ca Sâvatthim antarâ ca Sâketam Toranavatthusmim vâsam upagatâ hoti. atha kho râjâ Pasenadi Kosalo Sâketâ Sâvatthim gacchanto antarâ ca Sâketam antarâ ca Sâvatthim Toranavatthusmim ekarattivâsam upagacchi. atha kho râjâ Pasenadi Kosalo aññataram purisam âmantesi: ehi tvam ambho purisa

---

[1]) Es sei hier auch auf die Mittheilungen O. Frankfurter's im Journ. R. Asiatic Soc., Oct. 1880 verwiesen.

[2]) So die Hs.; lies abhavissa. Zu saddham vgl. Abhidhân. 1147.

[3]) Hier ist ohne Zweifel saddham einzuschieben.

[4]) Lies uppâdâya.

Tora*n*avatthusmi*m* tathârûpa*m* sama*n*a*m* vâ brâhma*n*a*m* vâ jâna yam aha*m* ajja payirupâseyyan ti. eva*m* devâ 'ti kho so puriso rañño Pasenadissa Kosalassa pa*t*isutvâ kevalakappa*m* Tora*n*avatthu*m* ahi*n*-*d*anto nâddasa tathârûpa*m* sama*n*a*m* vâ brâhma*n*a*m* vâ ya*m* râjâ Pasenadi Kosalo payirupâseyya. addasa kho [so] puriso Khema*m* bhikkhuni*m* Tora*n*avatthusmi*m* vâsa*m* upagata*m*, disvâna yena râjâ Pasenadi Kosalo ten' upasa*m*kami, upasa*m*kamitvâ râjâna*m* Pasenadikosala*m* etad avoca: n' atthi kho deva Tora*n*avatthusmi*m* tathârûpo sama*n*o vâ brâhma*n*o vâ ya*m* devo payirupâseyya, atthi ca kho deva Khemâ nâma bhikkhunî tassa bhagavato sâvikâ arahato sammâsambuddhassa, tassâ kho pana ayyâya eva*m* kalyâ*n*o kittisaddo abbhuggato pa*nd*itâ viyattâ medhâvî bahussutâ cittakathî kalyâ*n*apa*t*ibhânâ 'ti, ta*m* devo payirupâsatû 'ti. atha kho râjâ Pasenadi Kosalo yena Khemâ bhikkhunî ten' upasa*m*kami, upasa*m*kamitvâ Khema*m* bhikkhuni*m* abhivâdetvâ ekamanta*m* nisîdi. ekamanta*m* nisinno kho râjâ Pasenadi Kosalo Khema*m* bhikkhuni*m* etad avoca: ki*m* nu kho ayye hoti tathâgato para*m* mara*n*â 'ti. abyâkata*m* kho eta*m* mahârâja bhagavatâ hoti tathâgato para*m* mara*n*â 'ti. ki*m* pan' ayye na hoti tathâgato para*m* mara*n*â 'ti. eta*m* pi kho mahârâja abyâkata*m* bhagavatâ na hoti tathâgato para*m* mara*n*â 'ti. ki*m* nu kho ayye hoti ca na ca hoti tathâgato para*m* mara*n*â 'ti. abyâkata*m* kho eta*m* mahârâja bhagavatâ . . . . ki*m* pan' ayye n' eva hoti na na hoti tathâgato para*m* mara*n*â 'ti. eta*m* pi kho mahârâja abyâkata*m* bhagavatâ . . . . (Der König fragt jetzt, warum sie auf alle seine Fragen keine andre Antwort habe, und fährt fort:) ko nu kho ayye hetu ko paccayo yena ta*m* abyâkata*m* bhagavatâ 'ti. tena hi mahârâja tañ ñev' ettha pa*t*ipucchissâmi, yathâ te khameyya tathâ na*m* byâkareyyâsi. ta*m* ki*m* maññasi mahârâja, atthi te koci ga*n*ako vâ muddiko vâ sa*m*khâyako vâ yo pahoti Gaṅgâya vâluka*m* ga*n*etu*m* ettakâ vâlukâ iti vâ ettakâni vâlukasatâni iti vâ ettakâni vâlukasahassâni iti vâ ettakâni vâlukasatasahassâni iti vâ 'ti. no h' eta*m* ayye. atthi pana te koci ga*n*ako vâ muddiko vâ sa*m*khâyako vâ yo pahoti mahâsamudde udaka*m* ga*n*etu*m* ettakâni udaka*l*hakâni iti vâ . . . ettakâni udaka*l*hakasatasahassâni iti vâ 'ti. no h' eta*m* ayye. ta*m* kissa hetu. mahâsamuddo gambhîro appameyyo dupparyogâho 'ti. evam eva kho mahârâja yena rûpena tathâgata*m* paññâpayamâno paññâpeyya ta*m* rûpa*m* tathâgatassa pahîna*m* ucchinnamûla*m* tâlavatthukata*m* anabhâva*m* kata*m*[1]) âyati*m* anuppâdadhamma*m*. rûpasa*m*khâya vimutto kho

---

[1]) Lies gata*m*.

mahârâja tathâgato gambhîro appameyyo dupparîyogâho seyyathâpi mahâsamuddo. hoti tathâgato para*m* mara*n*â 'ti pi na upeti, na hoti t. p. m. 'ti pi na upeti, hoti ca na ca hoti t. p. m. 'ti pi na upeti, n'eva hoti na na hoti t. p. m. 'ti pi na upeti. yâya vedanâya . . . yâya saññâya . . . yehi sa*m*khârehi . . . yena viññâ*n*ena tathâgata*m* paññâpayamâno paññâpeyya . . . ti pi na upetîti. atha kho râjâ Pasenadi Kosalo Khemâya bhikkhuniyâ bhâsita*m* abhinanditvâ anumoditvâ u*tth*âyâsanâ Khema*m* bhikkhuni*m* abhivâdetvâ padakkhi*n*a*m* katvâ pakkâmi. — Der Text erzählt dann weiter, wie der König später die gleichen Fragen an Buddha selbst stellte und von ihm wörtlich dieselbe Antwort erhielt, wie die Nonne Khemâ sie ihm gegeben hatte.

Sa*m*yuttaka Nikâya vol. I fol. de (vgl. oben S. 287 fg.): tena kho pana samayena Yamakassa nâma bhikkhuno evarûpa*m* pâpaka*m* di*tth*igata*m* uppanna*m* hoti: tathâha*m* bhagavatâ dhamma*m* desita*m* âjânâmi yathâ khî*n*âsavo bhikkhu kâyassa bhedâ ucchijjati vinassati na hoti para*m* mara*n*â 'ti. (Sâriputta entschliesst sich, den Irrgläubigen zurechtzuweisen und spricht zu ihm:) ta*m* ki*m* maññasi âvuso Yamaka rûpa*m* nicca*m* vâ anicca*m* vâ 'ti. anicca*m* âvuso[1]) . . . ta*m* ki*m* maññasi âvuso Yamaka rûpa*m* tathâgato 'ti samanupassasîti. no h'eta*m* âvuso. vedana*m* tathâgato 'ti samanupassasîti . . . ta*m* ki*m* maññasi âvuso Yamaka rûpasmi*m* tathâgato 'ti samanupassasîti. no h' eta*m* âvuso. aññatra rûpâ tathâgato 'ti samanupassasîti. no h' eta*m* âvuso[2]). ta*m* ki*m* maññasi âvuso Yamaka rûpa*m* vedana*m* sañña*m* sa*m*khâre viññâ*n*a*m* tathâgato 'ti samanupassasîti. no h' eta*m* âvuso. ta*m* ki*m* maññasi âvuso Yamaka aya*m* so arûpî avedano asaññî asa*m*khâro aviññâ*n*o tathâgato 'ti samanupassasîti. no h' eta*m* âvuso. ettha ca te âvuso Yamaka di*tth*eva dhamme saccato te tato tathâgato anupalabbhiyamâno. kalla*m* nu te ta*m* veyyâkara*n*a*m* tathâha*m* bhagavatâ dhamma*m* desita*m* âjânâmi . . . na hoti para*m* mara*n*â 'ti. ahu kho me ta*m* âvuso Sâriputta pubbe aviddasuno pâpaka*m* di*tth*igata*m*, ida*m* ca panâyasmato Sâriputtassa dhammadesana*m* sutvâ ta*m* c' eva pâpaka*m* di*tth*igata*m* pahîna*m* dhammo ca me abhisamito. sace ta*m* âvuso Yamaka eva*m* puccheyyu*m*, yo so âvuso Yamaka bhikkhu araha*m* khî*n*âsavo so kâyassa bhedâ para*m* mara*n*â ki*m* hotîti: eva*m* pu*tth*o tva*m* âvuso Yamaka kinti byâkareyyâsîti. sace ma*m* âvuso eva*m*

[1]) Dasselbe dann von den andern Khandhas, und die üblichen sich anschliessenden Folgerungen wie im Mahâvagga I, 6, 42—46.

[2]) Dann ebenso: vedanâya, aññatra vedanâya etc.

puccheyyu*m*, yo so . . . ki*m* hotîti, eva*m* pu*tth*o aha*m* âvuso eva*m* byâkareyya*m*: rûpa*m* kho âvuso anicca*m*, yad anicca*m* ta*m* dukkha*m*, ya*m* dukkha*m* ta*m* niruddha*m* tad attha*m*gata*m*. vedanâ, saññâ, sa*m*khârâ, viññâ*n*a*m* anicca*m* . . . attha*m*gatan ti. evam pu*tth*o aha*m* âvuso eva*m* byâkareyyan ti. sâdhu sâdhu âvuso Yamaka.

Udâna fol. ghau (Phayre MS., vgl. oben S. 289): . . . ima*m* udâna*m* udânesi: atthi bhikkhave tad âyatana*m* yattha n'eva pathavî na âpo na tejo na vâyo na âkâsânañcâyatana*m* na viññâ*n*ânañcâyatana*m* na âkiñcaññâyatana*m* na nevasaññânâsaññâyatana*m* nâya*m* loko na paraloko ubho candimasuriyâ, tam aha*m* bhikkhave n'eva âyati*m* vadâmi na gati*m* na *th*iti*m* na cuti*m* na upapatti*m*: appati*tth*am apavatta*m* anârammana*m* eva ta*m*, es' ev' anto dukkhassâ 'ti[1]).

Ebendas. fol. ghau' (=Itivuttaka fol. kau; oben S. 289): atthi bhikkhave ajâta*m* abhûta*m* akata*m* asa*m*khata*m*. no ce ta*m* bhikkhave abhavissa ajâta*m* . . . asa*m*khata*m* na yidha jâtassa bhûtassa katassa sa*m*khatassa nissara*n*a*m* paññâyetha. yasmâ ca kho bhikkhave atthi ajâta*m* . . . tasmâ jâtassa . . . nissara*n*a*m* paññâyatîti.

Ebendas. fol. ghau'—gha*m*: nissitassa ca calita*m*, anissitassa calita*m* n' atthi, calite asati passadhi, passaddhiyâ sati rati na hoti, ratiyâ asati âgatigati na hoti, âgatigatiyâ asati cutûpapâto na hoti, cutûpapâte asati n' ev' idha na hura*m* na ubhayamantare. es' ev' anto dukkhassâ 'ti.

Aṅguttara Nikâya (Phayre MS.) vol. I fol. *n*u: cattâro 'me bhikkhave puggalâ santo sa*m*vijjamânâ lokasmi*m*. katame cattâro? idha bhikkhave ekacco puggalo di*tth*eva dhamme sasa*m*khâraparinibbâyî hoti, idha pana bhikkhave ekacco puggalo kâyassa bhedâ sasa*m*khâraparinibbâyî hoti, idha pana bhikkhave ekacco puggalo di*tth*eva dhamme asa*m*khâraparinibbâyî hoti, idha pana bhikkhave ekacco puggalo kâyassa bhedâ asa*m*khâraparinibbâyî hoti. kathañ ca bhikkhave ekacco puggalo di*tth*eva dhamme sasa*m*khâraparinibbâyî hoti? idha bhikkhave bhikkhu asubhânupassî kâye viharati âhâre pa*t*ikûlasaññî sabbaloke anabhiratisaññî sabbasa*m*khâresu aniccânupassî, mara*n*asaññâ kho pan' assa ajjhatta*m* supati*tth*itâ hoti. so imâni pañca sekhabalâni upanissâya viharati saddhâbala*m* hiribala*m* ottappabala*m* viriyabala*m* paññâbala*m*, tass' imâni pañc' indriyâni adhimattâni pâtubhavanti saddhindriya*m* viriyindriya*m* satindriya*m* sam-

---

[1]) Es sei gestattet hier an die durchaus vergleichbare Ausdrucksweise der Jainas zu erinnern. Jinacaritra 16: sivam ayalam aruyam a*n*a*m*tam akkhayam avvâbâham apu*n*arâvatti-siddhi-gai-nâmadheya*m* *th*â*n*a*m*.

âdhindriya*m* paññindriya*m*. so imesa*m* pañcanna*m* indriyâna*m* adhimattattâ sasa*m*khâraparinibbâyî hoti. eva*m* kho bhikkhave puggalo di*tth*eva dhamme sasa*m*khâraparinibbâyî hoti. kathañ ca bhikkhave ekacco puggalo kâyassa bhedâ sasa*m*khâraparinibbâyî hoti? idha bhikkhave bhikkhu asubhânupassî (etc. wie oben, für adhimattâni, adhimattattâ lies mudûni, muduttâ). kathañ ca bhikkhave ekacco puggalo di*tth*eva dhamme asa*m*khâraparinibbâyî hoti? idha bhikkhave bhikkhu vivicc' eva kâmehi -pa- pa*th*amajjhâna*m* . . . catuttha*m* jhâna*m* upasampajja viharati. so imâni pañca sekhabalâni (etc. wie oben, dann der vierte Fall entsprechend, aber statt adhimattâni lies mudûni). ime kho bhikkhave cattâro puggalâ santo sa*m*vijjamânâ lokasmin ti.

A*n*guttara Nikâya, Navanipâta, vol. III fol. ñû: eka*m* samaya*m* âyasmâ Sâriputto Râjagahe viharati Ve*l*uvane Kalandakanivâpe. tatra kho âyasmâ Sâriputto bhikkhû âmantesi: sukha*m* ida*m* âvuso nibbânan ti. evam vutte âyasmâ Udâyi âyasmanta*m* Sâriputta*m* etad avoca: kim pan' ettha âvuso Sâriputta sukha*m* yad ettha n' atthi vedayitan ti? etad eva khv etthâvuso sukha*m* yad ettha n' atthi vedayita*m*. pañc' ime âvuso kâmagu*n*â. katame pañca? cakkhuviññeyyâ rûpâ i*tth*â kantâ manâpâ piyarûpâ sâtarûpâ kâmûpasañhitâ rajaniyâ, sotavineyyâ saddâ . . ., ime kho âvuso pañca kâmagu*n*â. ya*m* kho âvuso ime pañca kâmagu*n*e pa*t*icca uppajjati sukha*m* somanassa*m* ida*m* vuccat' âvuso kâmasukha*m*. idhâvuso bhikkhu vivicc' eva kâmehi -pa- pa*th*ama*m* jhâna*m* upasampajja viharati, tassa ce âvuso bhikkhuno iminâ vihârena viharato kâmasahagatâ saññâ manasikârâ samudâcaranti sv âssa hoti âbâdho. seyyathâpi âvuso sukhino dukkha*m* uppajjeyya yâvad eva âbâdhâya, evam ev' assa te kâmasahagatâ saññâ manasikârâ samudâcaranti, sv âssa hoti âbâdho. yo kho panâvuso âbâdho dukkha*m* ida*m* vutta*m* bhagavatâ. iminâpi kho eta*m* âvuso pariyâyena veditabba*m* yathâ sukha*m* nibbâna*m*. puna ca para*m* âvuso bhikkhu vitakkavicârâna*m* . . . dutiya*m* jhâna*m* upasampajja viharati. tassa ce âvuso bhikkhuno iminâ vihârena viharato vitakkasahagatâ saññâ manasikârâ samudâcaranti (etc. wie oben. Beim dritten Jhâna wird als das störende Element pîtisahagatâ saññâ, beim vierten upekhâsukhasahagatâ saññâ bezeichnet. Die Darlegung geht dann in analoger Weise auch die höheren Stufen der Versenkung durch.)

Wie in den beiden zuletzt mitgetheilten Stellen die Bezeichnung Nibbâna auf den seligen Zustand dessen, der die Jhâna erreicht

hat, ausgedehnt wird, geschieht dies auch noch in dem folgenden Textstück:

Añg. Nikâya a. a. O. fol. *th*a:

sandi*tth*ika*m* nibbâna*m* sandi*tth*ika*m* nibbânan ti âvuso vuccati. kittâvatâ nu kho âvuso sandi*tth*ika*m* nibbâna*m* vutta*m* bhagavatâ 'ti? idhâvuso bhikkhu vivicc' eva kâmehi - pa - pa*th*ama*m* jhâna*m* upasampajja viharati. etthâpi kho âvuso sandi*tth*ika*m* nibbâna*m* vutta*m* bhagavatâ pariyâyena. (Entsprechend von den folgenden Jhâna und den Stufen der höheren Entzückung. Endlich:) puna ca para*m* âvuso bhikkhu sabbaso nevasaññânâsaññâyatana*m* samatikkamma saññâvedayitanirodha*m* upasampajja viharati paññâya c'assa disvâ âsavâ parikkhî*n*â honti. ettâvatâ kho âvuso sandi*tth*ika*m* nibbâna*m* vutta*m* bhagavatâ nippariyâyenâ 'ti[1]). — Dann folgt eine Reihe genau gleichartiger Abschnitte: nibbâna*m* nibbânan ti âvuso vuccati - pa - parinibbâna*m* parinibbânan ti, tadañganibbâna*m* tadañganibbânan ti, di*tth*adhammanibbâna*m* di*tth*adhammanibbânan ti âvuso vuccati . . . vutta*m* bhagavatâ nippariyâyenâ 'ti.

Dass hier das Parinibbâna mit dem Nibbâna und dem Di*tth*adhammanibbâna genau gleich behandelt wird, sowie der Umstand, dass in einer der früher mitgetheilten Stellen von dem „di*tth*eva dhamme sasa*m*khâra parinibbâyî" gesprochen wird, giebt mir den Anlass, hier auf die von Mr. Rhys Davids aufgestellte Theorie einzugehen, nach welcher Nibbâna und Parinibbâna stehend so unterschieden werden, dass jenes Arhatschaft, dies das Ende des Heiligen, sein Verschwinden aus der Welt des Vergänglichen bezeichnet. In der That fügt sich der Sprachgebrauch der kanonischen Texte im Grossen und Ganzen der von Davids aufgestellten Regel. Doch scheint mir, dass wir es hier eben nur mit einer Neigung des Sprachgebrauchs zu thun haben, von welcher Ausnahmen zulässig sind, wie ja der Sprachgebrauch ähnlich zwischen Buddha und Sambuddha, Paccekabuddha und Paccekasambuddha schwankt. So wird von dem Heiligen noch während seines irdischen Lebens das Wort parinibbuta gebraucht Dhp. v. 89 und Sa*m*yutta Nikâya vol. II fol. ja:

kummo va angâni sake kapâle samodaha*m* bhikkhu manovitakke
anissito aññamañña*m* apothamâno parinibbuto na upavadeyya kiñci.

Und umgekehrt wird auch gelegentlich von dem in das Jenseits

---

[1]) Heisst hier pariyâyena (vgl. Dîpava*m*sa 5, 34) „in übertragenem Sinne", nippariyâyena „ohne Uebertragung, im eigentlichen Sinne"?

eingehenden Heiligen nibbuta gesagt. Anuruddha spricht (Theragâthâ fol. gu):

Vajjina*m* Ve*l*uvagâme aha*m* jîvitasa*m*khayâ
he*tth*ato Ve*l*ugumbasmi*m* nibbâyissam anâsavo.

Bakkulattherassa-Acchariyabahutasutta (Majjh. Nikâya): atha kho âyasmâ Bakkulo aparena samayena apâpura*n*a*m* âdâya vihârena vihâra*m* upasa*m*kamitvâ evam âha: abhikkamathâyasmanto abhikkamathâyasmanto, ajja me nibbâna*m* bhavissatîti .... atha kho âyasmâ Bakkulo majjhe bhikkhusa*m*ghassa nisinnako parinibbâyi.

Man vergleiche auch die Strophe des Vimânavatthu, die sich Dhp. A*tth*. p. 350 citirt findet.

---

2. Nâmarûpa.

Den oben S. 233 Anm. 2 gegebenen Bemerkungen über den Terminus Nâmarûpa, d. h. „Name und Gestalt", oder „Name und Körperlichkeit" wünsche ich hier einige der wichtigeren Textstellen hinzuzufügen.

Bekanntlich schreibt sich der Ausdruck Nâmarûpa aus der Brâhma*n*a- und Âra*n*yaka-Periode der indischen Literatur her. Im Namen der Wesen findet die Weisheit dieser Zeiten, wie natürlich, ganz besonders tiefe Geheimnisse. Jâratkârava Ârtabhâga spricht[1]): „Yâjnavalkya! Was ist das, was den Menschen nicht verlässt, wenn er stirbt?" Und Yâjnavalkya antwortet: „Der Name! Ein Unendliches fürwahr ist der Name, unendlich (unzählig) sind die Allgötter; unendliche Weltfülle ersiegt er dadurch." So tritt der Name der Wesen oder der Dinge als eine selbstständige Potenz neben ihrer äussern Gestalt auf. Name und Gestalt sind die beiden „ungethümen Mächte" des Brahma, durch welche es an die Welten heran oder in die Welten herein gelangt ist. Als das All in chaotischer Verwirrung lag, wurde durch „Namen und Gestalt" Klarheit geschafft; deshalb sagt man, wenn man einen Menschen kenntlich machen will: „So und so heisst er; so und so sieht er aus." „Darin ist dies All befasst, in der Gestalt und im Namen" — oder, wie es ein andres Mal heisst: „Eine Dreiheit ist diese Welt: Name, Gestalt, That"[2]).

---

[1]) Çat. Br. XIV, 6, 2, 11.

[2]) Çat. Br. XI, 2, 3, 3 fg.; XIV, 4, 2, 15; 4, 4, 1 fg. Vgl. die N*ri*si*m*hatâpanîya Upanishad, Ind. Studien IX, 134.

Das Aufhören des individuellen Seins, die Erreichung des ewigen Zieles stellt sich sowohl der brahmanischen wie der buddhistischen Denk- und Redeweise als das Aufhören von „Namen und Gestalt" dar. Wer das höchste Wissen erreicht hat, vereint sich mit dem Weltgeist, „von Namen und Gestalt erlöst, wie die Ströme, die fliessenden, im Meere zur Ruhe eingehen, Namen[1]) und Gestalt dahinten lassend"; so lesen wir in der Mu*nd*akopanishad[2]). Und im Suttanipâta[3]) heisst es: „Wonach du gefragt hast, Ajita, das will ich dir sagen: wo Name und Gestalt ohne einen Rest aufhört: durch das Aufhören des Bewusstseins[4]), dort hört Jenes auf."

Was den Begriff „Namen" in dieser Verbindung anlangt, so ist derselbe in seinem Wortsinn genommen, wenn im Mahânidâna Sutta[5]) auf das Vorhandensein der „Namenwelt" die Erreichbarkeit der Gestaltenwelt durch die „Berührung vermittelst der Benennung" zurückgeführt wird, und wenn dort gesagt wird, dass „das Gebiet des Benennens, das Gebiet des Ausdrucks, das Gebiet des Kundgebens" so weit reicht, wie „Name und Gestalt zusammen mit dem Bewusstsein." In der Regel jedoch begegnet uns in den buddhistischen Texten eine andre Deutung von „Name", sofern dieser Begriff in Verbindung mit dem der Gestalt auftritt. So schon im Sutta Pi*t*aka (Sammâdi*tth*i Suttanta im Majjhima Nikâya, fol. khu der Turnour'schen Hs.), wo auf die Frage nach der Definition von Nâmarûpa erwidert wird: vedanâ saññâ cetanâ phasso manasikâro ida*m* vuccat' âvuso nâmarûpa*m*[6]), cattâri ca mahâbhûtâni catunna*m* ca mahâbhûtâna*m* upâdâya rûpa*m* ida*m* vuccat' âvuso rûpa*m*. — Aehnlich in den Abhidhamma-Texten. Vibhaṅga fol. ci' (Phayre MS.): tattha katama*m* viññâ*n*apaccayâ nâmarûpa*m*? atthi nâma*m* atthi rûpa*m*. tattha katama*m* nâma*m*? vedanakkhandho saññâkhandho sa*m*khârakkhandho ida*m* vuccati nâma*m*. tattha katama*m* rûpa*m*? cattâro ca mahâbhûtâ catunna*m* ca mahâbhûtâna*m* upâdâya rûpa*m* ida*m* vuccati rûpa*m* iti, idañ ca nâma*m* ida*m* vuccati viññâ*n*apaccayâ nâmarûpa*m*. — Nettippakara*n*a fol. kû' (Phayre MS.): tattha ye pañc' upâdânakkhandhâ ida*m* nâmarûpa*m*. tattha ye phassapañca-

---

[1]) Es ist klar, dass hier „Name" durchaus im eigentlichen Sinne zu nehmen ist, vgl. Cullavagga IX, 1, 4.

[2]) S. 322 der Ausgabe in der Bibl. Indica.

[3]) Fol. ghau' des Phayre MS.; Fausböll S. 191.

[4]) D. h. das Nirvâ*n*a, vgl. oben S. 272 fg.

[5]) S. 253, 255 ed. Grimblot.

[6]) Mir scheint, dass nâma*m* zu lesen ist.

makâ dhammâ[1]) ida*m* nâma*m*, yâni pañcindriyâni rûpâni ida*m* rûpa*m*. tadubhaya*m* nâmarûpa*m* viññâ*n*asampayutta*m*.

Wie diese Erklärung von Nâma sich gebildet hat, liegt auf der Hand. Die Kategorie der „Gestalt“ oder „Körperlichkeit“ (rûpa) sowie die des Bewusstseins begegnet sowohl in der Verbindung „Name und Gestalt zusammen mit dem Bewusstsein“, wie auch in dem System der fünf Khandhas „Gestalt, Empfindungen, Vorstellungen, Gestaltungen, Bewusstsein.“ Indem man nun auf den naheliegenden Einfall kam, die beiden thatsächlich durchaus unabhängig von einander entstandenen Begriffsreihen, welche die Glieder „Gestalt“ und „Bewusstsein“ gemeinsam haben, zu identificiren, blieben für die Kategorie „Name“ der einen Reihe die drei Khandha „Empfindungen, Vorstellungen, Gestaltungen (Sa*m*khârâ = Cetanâ)“ der andern Reihe übrig.

Vgl. noch Milinda Pañha p. 49; Burnouf Intr. 501 fg.

---

3. Die vier Stufen der Heiligkeit.

Es ist nicht meine Absicht, die für das Verständniss des buddhistischen religiösen Gedankens im Ganzen ziemlich unfruchtbare Doctrin der Cattâro Maggâ hier nach allen ihren Seiten hin zu entwickeln. Ich will nur zu zeigen versuchen, wie in der Angabe der psychologischen Attribute, welche man den Heiligen der vier Stufen beilegte, die ältern und jüngern Texte des heiligen Kanon in einer Weise, die für die Entwicklungsgeschichte der dogmatischen Literatur characteristisch ist, von einander abweichen.

So viel ich weiss, besitzen wir über die psychologischen Attribute der Heiligen der vier Stufen keine älteren Aeusserungen, als diejenigen, welche sich im Mahâparinibbâna Sutta p. 16 fg. und übereinstimmend mehrfach anderwärts im Sutta Pi*t*aka finden. Die vier Stufen werden dort in folgender Weise definirt:

1. ti*nn*a*m* sa*m*yojanâna*m* parikkhayâ sotâpanno avinipâtadhammo niyato sambodhiparâyano.

2. ti*nn*a*m* sa*m*yojanâna*m* parikkhayâ râgadosamohâna*m* tanuttâ sakadâgamî sakid eva ima*m* loka*m* âgantvâ dukkhass' anta*m* karissati.

---

[1]) D. h. die in der eben mitgetheilten Stelle des Sammâdi*tth*i Sutta angegebenen fünf Wesenheiten, unter welchen phassa, allerdings nicht an letzter, sondern an vierter Stelle genannt ist?

3. pañcanna*m* orambhâgiyâna*m* sa*m*yojanâna*m* parikkhayâ opapâtiko tatthaparinibbâyî anâvattidhammo tasmâ lokâ.

4. âsavâna*m* khayâ anâsava*m* cetovimutti*m* paññâvimutti*m* di*tth*eva dhamme saya*m* abhiññâ sacchikatvâ upasampajja vihâsi.

Diese Definitionen zeigen evidentermassen, dass man eine conventionell geordnete Reihe von Sa*m*yojana kannte und dieselbe den Speculationen über die fortschreitende Heiligung zu Grunde legte. Wir können kaum bezweifeln, dass diese Reihe dieselbe ist, die bei den Commentatoren allgemein angegeben wird und sich schon im Sutta Pi*t*aka selbst findet[1]): die fünf Orambhâgiya Sa*m*yojana sind Sakkâyadi*tth*i, Vicikicchâ, Sîlabbataparâmâsa, Kâmarâga, Pa*t*igha; die fünf Uddhambhâgiya Sa*m*yojana: Rûparâga, Arûparâga, Mâna, Uddhacca, Avijjâ.

Man sieht, dass die für die vier Stufen gegebenen Bestimmungen durchaus unsymmetrisch in Bezug auf diese Reihe sich verhalten. Bald sind drei, bald fünf der Sa*m*yojana überwunden; es greifen die Kategorien von Râga, Dosa, Moha ein, von denen nur die erste in der Liste der Sa*m*yojana figurirt; auf der zweiten Stufe, heisst es, sind diese drei Untugenden nahezu überwunden; wie es mit ihnen auf der dritten Stufe steht, wird nicht gesagt, vielmehr wird für die Bestimmung der dritten Stufe wieder ausschliesslich auf die Sa*m*yojana-Kategorien zurückgegriffen. So geben diese Formeln ein anschauliches Bild von dem Durcheinander, das unter den langen und spitzfindigen Begriffsreihen der älteren buddhistischen Dogmatik zu herrschen pflegt.

Es ist von Interesse zu beobachten, wie die spätere Generation von Dogmatikern, deren systematisirende und schematisirende Arbeiten im Abhidhamma Pi*t*aka uns vorliegen, in diese Confusion eine gewisse Ordnung und Consequenz zu bringen bemüht gewesen ist. Einer der Abhidhamma-Texte, die Puggalapaññatti[2]), beschäftigt sich ausschliesslich mit den verschiedenen

---

[1]) Sa*m*yutta Nikâya vol. III fol. dhe.

[2]) Puggala (Sansk. pudgala), das in der Seelenwanderung begriffene resp. aus derselben erlöste Subjekt, ist synonym mit Satta, und Puggala-Satta steht wieder dem Synonymenpaar Dhamma-Sa*m*khâra entgegen (s. oben S. 256). Nach der alten strengen Doctrin giebt es nur Dhammas, und von Sattas wird nur in Accommodation an die gewöhnliche Ausdrucksweise gesprochen. Ueber das Nebeneinanderstehen von Satta-Puggala und Dhamma-Sa*m*khâra vergleiche man Milinda Pañha p. 317, wo in characteristischer Weise von „atthisatta“ und „atthidhamma“ die Rede ist; den Jinâla*m*kâra bei Burnouf Intr. 505 („Buddho 'ti ko satto vâ sa*m*khâro vâ), und den nordbuddhistischen Text, der ebendas. S. 508 citirt wird („sa pudgalo na dharma*h*“).

Graden der Wesen in Bezug auf das Ziel der Heiligkeit. Dort werden die vier Klassen (neben welchen die entsprechenden, übrigens mehrfach schon in den ältern Piṭakas, z. B. Cullavagga IX, 1, 4 erwähnten Unterabtheilungen der „phalasacchikiriyâya paṭipannâ“ stehen) in folgender Weise definirt:

1. yassa puggalassa tîṇi saṃyojanâni pahînâni ayaṃ vuccati puggalo sotâpanno.

2. yassa puggalassa kâmarâgabyâpâdâ tanubhûtâ ayaṃ vuccati puggalo sakadâgâmî.

3. yassa puggalassa kâmarâgabyâpâdâ anavasesâ pahînâ ayaṃ vuccati puggalo anâgâmî.

4. yassa puggalassa rûparâgo arûparâgo mâno uddhaccaṃ avijjâ anavasesâ pahînâ ayaṃ vuccati puggalo arahâ.

Das System beruht hier ausschliesslich auf der Reihe der zehn Saṃyojana[1]). Was sich in der ältern Fassung der Doctrin auf die Saṃyojana bezog, ist hier herübergenommen; die anderweitigen Begriffe, mit welchen dort operirt wurde, Râga, Dosa, Moha und die Âsava, sind aus der neueren Formulirung verschwunden resp. durch Begriffe der Saṃyojana-Reihe ersetzt worden. So ist, wenn wir die Saṃyojana nach ihrer oben angegebenen Folge numerirt denken, die Stufenreihe ihrer Ueberwindung die folgende: der Sotâpanna hat 1—3 beseitigt; beim Sakadâgâmî und Anâgâmî verschwinden ausserdem 4 und 5, und zwar so, dass sie beim Sak. auf ein geringes Mass reducirt, beim Anâg. ganz vernichtet sind; der Arahâ endlich hat auch die letzten Untugenden, 6—10, aus sich ausgerottet.

So giebt die Lehre von den vier Stufen ein Bild von der Weise, wie die wirren Begriffsreihen der Suttas von den Abhidhamma-Theologen durchdacht, und wie die Unebenheiten derselben von ihnen ausgeglichen worden sind.

[1]) Dass der Begriff, welcher in der oben mitgetheilten Fassung der Saṃyojana-Reihe als Paṭigha bezeichnet wurde, mit dem hier Byâpâda genannten identisch ist, unterliegt keinem Zweifel.

Register.

1. Namenregister.

---

2. Sachregister.

Buchdruckerei von Gustav Schade (Otto Francke) in Berlin N.